

226565

UNIVERSITATEA DIN TIMIȘOARA
CENTRUL DE ȘTIINȚE SOCIALE

Bruno Würtz

HERMENEUTICA LUI GADAMER

— o încercare de depășire
a crizei de încredere



TIMIȘOARA
1985

226.565

S U M A R

Introducere	1
I. <u>Situație și conștiință hermeneutică</u>	17
Hermeneutica etimologic - 18. Explicație și înțelegere hermeneutic - 20. Criza de încredere - 28. Interpretarea comprehensivă - 35. Conștiința de sine - suspiciune și interogație - 39. Reabilitarea "filozofiei practice" - 45. Criza gnoseologismului, accente existențialiste - 52. Criza comunicării și substratul ei social - 62. Criza gândirii și dezalienarea - 64.	
II. <u>Subiectiv și obiectiv în comprehensiunea hermeneutică</u>	69
Ontologia cercului hermeneutic - 77. Comprehensiunea și intervalul temporal - 84. Pretenția la universalitate - 89. Justificarea critică a comprehensiunii necriticiste - 90. Criza de autoritate și reabilitarea prejudecății - 94. Istoricitatea rațiunii - 102. Limbaj și spirit obiectiv. Critica spiritului subiectiv - 104.	
III. <u>Hermeneutica filozofică și științele</u>	113
Componenta hermeneutică a științei - 116. Interogația transcendentă a hermeneuticii - 120. Semnificația hermeneuticii pentru științe - 132. Gadamer - Habermas, hermeneutică și psihanaliză - 135.	
IV. <u>Hermeneutică și ontos. Probleme de receptare, poziții critice</u>	141
Existența ca proces - 142. Obiectivitatea nereificabilă a situației hermeneutice - 149. Gadamer - Jaspers; o diferență - 151. Orizont și finitudine - 153. Locul acțiunii în procesul hermeneutic - 162. Conștiința efectivității istorice - 168. Experiență și experiment - 171. Experiență și finitudine - 175. Experiență și persoană - 177. Moduri ale comunicării interpersonale - 181. Experiență și interogație - 188. Interogație și opinie, dialog și monolog - 195. Subiectiv și obiectiv în istorie și interpretare - 199. Inepuizabilitatea cognitiv-efectivă a trecutului - 204. Interogația: ontic, gnoseologic și retoric - 207. Ontos și necesitatea "obscură" a limbajului - 211. Subiectul cel de natura obiectului... - 213.	
V. <u>Tradiția în verbul comunicării și solidaritatea practică</u>	217
Spre un concept filozofic de tradiție - 218. Necesitatea unei noi solidarități umane - 229.	
Note bibliografice	237

INIȚIATORULUI
cercetării hermeneutice de la Timișoara
conf. dr. med. MIRCEA IĂZĂRESCU
precum și regretatului nostru interlocutor,
prea devreme dispărut, ION MAXIM,
cu gratitudine și aleasă prețuire

"Oricărei critici actuale a obiectivismului sau pozitivismului îi este propriu un lucru: recunoașterea că așa numitul subiect al cunoașterii este de natura obiectului, astfel că obiectul și subiectul aparțin aceleiași mișcări istorice."

Hans-Georg Gadamer,
Adevăr și metodă, p. 499

Studiul de față prezintă și comentează liber, adică fără corsetul unei sistematice proprii, unele aspecte ale operei filozofice relativ recente a unuia dintre gânditorii contemporani care s-au format în trenea seniorală a lui Martin Heidegger.

Deși o bună parte a vieții sale Hans-Georg Gadamer a frecventat existențialismul, cei ce-l evocă astăzi nu se gîndesc atît la filozofia existenței, cît la o altă filozofie al cărei șef de școală el pare să fi devenit la vîrsta înțelepciunii, odată cu publicarea volumului Adevăr și metodă - filozofia hermeneutică sau - după propria ei sistisală - "hermeneutica filozofică".

Ce este hermeneutica filozofică? Artă a comprehensiunii, ca orice hermeneutică? Teorie a interpretării textelor vechi? Metodologie a științelor spiritului? Teorie sau metodă? Teorie și metodă? Care este conținutul conceptului ei principal - înțelegerea, comprehensiunea hermeneutică? Vom răspunde expunînd întîi înțelegerea de sine, apoi raportările la alte viziuni. Vom examina concepția gadameriană din cîteva puncte de observație proprie; dar nu putem să nu anticipăm pe loc - date fiind antecedentele demersului nostru^x - asupra a ceea ce nu este hermeneutica filozofică: ea nu este hermeneutică în sens clasic; ea nu este disciplină auxiliară de pildă a teologiei sau a filologiei sau a jurispruden-

^xSpre ilustrare: STUDII în ANALELE UNIVERSITATII DIN TIMISOARA, seria ȘTIINȚE SOCIALE, vol.II, fasc.1-2, 1977; vol.III, fasc. 2, 1978; vol.VI, fasc.1, 1981; COMUNICĂRI la Sesiunea cadrelor didactice și studenților, Universitatea din Timișoara, 21 martie, 1981; Sesiunea de comunicări, studii și referate, Comitetul de Cultură și Educație Socialistă Timiș, 3 mai, 1981; Sesiunea de comunicări științifice "Kant. 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure", 11 aprilie 1981; Sedința de comunicări a Cercului de Studii, Centrul de Științe Sociale, Universitatea din Timișoara, 24 mai, 1982; Sesiunea de comunicări științifice a cadrelor didactice și studenților, Universitatea din Timișoara, 29-30 mai, 1982; DEZBATERILE săptămânale ale Cercului de hermeneutică inițiat și condus de conf. dr. med. Mircea Lăzărescu la Clinica de Psihiatrie din Timișoara.

ței și nici vreun alt ansamblu de reguli aplicabile ca "tehnică", "tehnologie", metodă sau metodologie în domeniul interpretării textelor vechi sau noi. Tranșind între metodă și adevăr, ea nu se vrea metodă, ci "adevăr". Separînd adevărul trăit de adevărul logic, ea se declară de partea "experienței" și împotriva "conștiinței" teoretic elaborate, cu deosebire în artă, istorie, filozofie, bineînțeles fără unilateralizări absurde, căci "ADEVĂR ȘI METODĂ nu a considerat opoziția implicată de acest titlu niciodată ca una exclusivă" (72, p. 119). Ea este o concepție despre tradiție, despre om, despre temporalitatea omului, despre istoricitatea sa, despre "lingvisticitatea" (Sprachlichkeit) noastră, a celor ce comunicăm. Vom reveni pe larg și cu detaliile semnificative. Aici reținem provizoriu, ca răspuns în circulație la întrebările de mai sus, doar ceea ce s-a mai admis și pînă acum, anume că hermeneutica filozofică ar fi unul din fenomenele relativ recente ale unui peisaj filozofic caracterizat de pluralism metodologic, putînd fi enumerată alături de fenomenologie, dialectică, analitică logico-lingvistică etc.

După R. Wiehl, hermeneutica se crede "expresie a unei comprehensiuni originare, care precede și stă la baza oricărui discernămint între teorie și metodă, cu deosebire oricărei mijlociri dialectice a unui astfel de discernămint" (66, I, pp. 170-171). Unei asemenea înțelegeri i s-ar deschide întotdeauna o lume ca totalitate, și aceasta înaintea oricărei cunoașteri particulare, singulare sau obiectuale a lucrului. Față de o asemenea deschidere, toate teoriile, metodele, concepțiile ar fi principial secundare și secundare. Ea ar trimite întii de toate la acea "lume a vieții", numită Lebenswelt care, ce-i drept - destul de vag, evocă realitatea socială primară a viețuirii. Primum vivere, deinde philosophari! Înăuntrul acestei Lebenswelt ar apărea și s-ar desfășura spontan procesul primar al comprehensiunii, care precede orice interogație, orice răspuns teoretic (ibidem). Trebuie în prealabil să fi "înțeles" ceva, ca să formulezi o teorie, să prescrii reguli pentru cogniție.

Hermeneutica filozofică scrutează astfel trecutul, diacronia infinită a procesului social, iar locul preferențial, vizat de ea, se află mereu în anterioritatea încă neconștientizată. Tema ei nu e rampa datului prezent în relația sa subiect-obiect, spuiabil într-o teorie și cu ajutorul unei metode, ci devansa-

rea tuturor acestora prin acel concept de premisă comprehensivă. Intii e comprehensiunea operativă, apoi vine conștientizarea conceptuală. O teorie reprezintă un răspuns la o întrebare, dar întrebarea rezultă dintr-o lume reală, complexă, de interconexiuni comprehensive. Hermeneutica filozofică se interesează de această sferă determinantă, anterioară oricăror întrebări, oricăror răspunsuri, se interesează de filiația spirituală originară a ontoului uman în unitatea complexității sale fundamentale.

Dar ce înseamnă comprehensiune în acest context? Înainte de a trece la obiectul propriu zis al prezentării noastre - gândirea lui Gadamer - va trebui să facem câteva incursiuni particularizante în istoricul unor concepte cum sînt: explicație și înțelegere, hermeneutică și comprehensiune hermeneutică.

Ca discipol, Gadamer preluase de la Heidegger specția fenomenologică precum și concepția despre universalitatea ontologică a conceptului de hermeneutică. Nu vom întreprinde aici comparații. Raportul Heidegger-Gadamer ne-a interesat doar ca filiație. Heidegger avea multora multe de oferit. Dacă am numi doar extremele, am schița deja un cadru neobișnuit de cuprinzător: ateism cvasierotic gînditorului existențialist și un nou limbaj teologului contemporan. De aceea, Heidegger nu a fost frecventat numai de filozofi ca Sartre, ci și de teologi-intemeietori de școală ca Rudolf Bultmann (protestant) și Karl Rahner (catolic). Lui Heidegger i se datorează probabil și tenta esoteric-elitistă, filozofico-aristocrată și ușor infatuată a gîndirii gadameriene în confruntarea cu înțelegerea comună a omului de condiție comprehensivă obișnuită, lipsit de viziunea "fenomenului". În faza ei de artă a interpretării, hermeneutica vădise generoase inclinații democratice, tendințe pînă la distribuirea către toți a sensului, a conținutului semantic al textelor, inițial accesibile numai specialistului. Habermas are încă viziunea unei asemenea hermeneutici (cf. 66, I, p. 73 și urm.). După el, hermeneutica este un patrimoniu^x pe care ni-l însușim în măsura în care învățăm să stăpînim o limbă naturală: "Retorica și hermeneutică au apărut ca tehnologii (Kunstlehren) care disciplinează metodic și cultivă o putință naturală" (ibidem). Hermeneutica filozofică însă nu e "tehnologie", nu e metodologie, ci, s-ar putea spune, tocmai o aleasă meditație

^xDe fapt "Vermögen" - folosit aici ca joc de cuvinte, posibil datorită dublului sens al termenului, cel de putință și cel de avere, posesiune.

filozofică despre ceva vizibil numai "vizionarului". La timpul său, Heidegger refuzase pînă și sistemul conceptual tradițional, comun, termenii din fondul principal lexical cu accepția lor comună, punînd la grea încercare spiritul inventiv al traducătorilor în alte limbi. Neîncrederea, suspiciunea aproape mizantropă față de comun, disprețuirea, blămarea sa ca inautentic, au dus în mod necesar la îngreunarea comunicării, chiar și pentru cei ce "vedeau" fenomenele și împotriva intenției explicit explanatorie a filozofului hermeneut. Introducerea în discursul despre actul cunoașterii a unei funcții transsenzoriale, numită "sehen"^x, ca premisă a filozofării, elimină imediat pe toți cei ce revendicau corelarea cuvîntului dacă nu în chip ostensiv chiar cu obiectul văzut și cu organul văzului, atunci cel puțin cu experimentul mental de stringență logică. Or, "sehen" nu are nimic comun cu vreun corelat obiectual, "sehen" este o consecință a operației fenomenologice $\epsilon\pi\alpha\chi\eta$, o metaforă pentru funcția genială de intuire directă a esențelor cognitiv neopozabile. Fenomenul "văzut" de fenomenolog, în speță de filozoful heideggerian, este de aceea un succes frecvent contestat din pricina inexistenței sale obiectuale (materiale sau ideale), prin urmare chiar și în sens husserlian, de-și - în Sein und Zeit - Heidegger mai insistase că: "ontologia nu e posibilă decît ca fenomenologie" (61, p. 35).

Pe lîngă schimbarea conținutului semantic al unor termeni ca Sein și Dasein, Heidegger creează termeni ca Zuhandensein în analogie cu Vorhandensein, Vorhabe în analogie cu Vorsicht și Vorgriff, inventează, după trebuințe meditative solitare, substantive ca Welthaltigkeit și Worumwillen etc., fără șanse de a intra cîndva în vreun dicționar al limbii germane tocmai pentru că nu au nici o valoare expresivă în afara aceleia care le-a fost conferită de propria sa gîndire și - prin mimetism - de traducători și discipoli mai mult sau mai puțin fideli. Cu toate acestea, "cunoștințele prealabile" (Vorhabe), "vederea prealabilă" (Vorsicht), "sesizarea prealabilă" (Vorgriff) - arată Erwin Hufnagel - "structurează obiectul spre care se orientează proiectul, adică anticiparea de sens constitutivă pentru Dasein. Prin aceste momente dispunem de direcțiile de structurare esențiale ale înțelegerii. Cu alte cuvinte: avem în ele momentele necesare ale unei teorii fundamentale a înțelegerii sau, ceea ce înseamnă același lucru, o analiti-

^x a vedea, tradus uneori impropriu cu termenul polisemantic a intui, intuire, intuitie.

că a Dasein-ului" (22, p. 54)^x. Dasein-ului îi este proprie calitatea de a-fi-în-vedere-a-ceva-anume (Worumwillen). Astfel Dasein-ul realizează sensul. Prin "îmbinarea proiectului de sens, care face cu putință Dasein-ul, cu explorarea științifică a obiectului" (22, p. 56) se realizează "posibilitatea pozitivă a cunoașterii originale" (ibidem). "Dinamica teoriei depinde la rândul ei de impulsul cuprins în calitatea proprie Dasein-ului de a exista pentru-sine-însuși. În modul acesta - conchide Hufnagel - sînt împăcate cerința realizării sensului și cea a adecvării la obiect" (22, p.57).

Posibil, dar în felul acesta comunicarea a fost îngreunată, "criza" a fost în chip artificial agravată. Pentru discipolul lui Heidegger, cititor al unei filozofii noi, al unei filozofii care urma să promoveze cît mai multă comprehensiune și comunicare, rezultă de aici neînțelegere și nerecunoscute dificultăți.

Criticul nu a întîrziat să introducă în prezentarea sa a lui Heidegger contestația chiar a unui discipol heideggerian, după care "existența în lume a Dasein-ului" nu are "posibilitatea de a găsi accesul la în-sinele lumii" (22, p. 67). "Lumea 'nu trimite la noi ca la cei >în vederea cărora< este ... ci numai la sine însăși' (...) Löwith se teme de o ireparabilă simplificare a conceptului de lume dacă se merge pe linia unei dependențe permanente față de Dasein "... "Perspectiva existențial-ontologică trece sub tăcere naturalul aflat în om... precum și 'autonomia supra-umană' a cosmosului. Analitica heideggeriană a Dasein-ului împărtășește crezul filozofiei moderne a conștiinței cum că trăsăturile esențiale ale lucrurilor aflate dincolo de conștiință pot fi descoperite prin raportarea la conceptul de conștiință, că deci acesteia îi revine primatul în determinarea ființei" (ibidem). Heidegger la rândul său, observînd poziția tradițională dihotomă (subiect-obiect, spirit-natură) a acestei critici, nu a întîrziat să răspundă în spiritul hermeneuticii existențialiste care "depășește" vechea dihotomie integrînd și transcendînd întîi către posibilitatea unei ontologii (22, p. 68). Hufnagel citează poziția "cosmologică" a lui Karl Löwith după care "lumea fizică 'poate fi gîndită fără o relație esențială cu existența oamenilor, însă nici un om nu poate fi gîndit fără lume'" (ibidem). Bineînțeles

poate trimiterile se fac la versiunea în limba română, realizată de Thomas Kleininger.

că Hufnagel nu poate fi de acord cu un asemenea radicalism de esență materialistă și contestă la rândul său contestația, precum și "insuficiența" schemei 'filozofice a conștiinței versus cosmologie', deși e obligat să recunoască: "față de anumite tendințe ale operei heideggeriene această schemă rămâne un corectiv util" (22, p. 69). Nu e clar, dacă și pentru postulatul structurii ontologice circulare a Dasein-ului, pentru teza tautologică după care Dasein este existență pentru sine datorită anticipării de sens - datorită sensului - termen pretins ultim care înlătură orice poziție gnoseologico-cosmologică "tradițională", în cadrul căreia, dintr-o dată și mult prea simplu pentru adepții extra muros ai viziunilor "profunde" ale hermeneuticii filozofice, nu am mai avea de-a face cu viciul îndărătnic al unui "cerc" alogic, ci, dacă e să ne slujim tot de domeniul reprezentărilor geometrice, cu o spirală ad infinitum. Dialectica realului fiind însă repudiată ca sofism, profund-văzătorul filozof al conștiinței nu mai are nici o șansă să ajungă la satisfacții cognitive reale, riverane acțiunii umane. El "înțelege" și - se resemnează: ființarea ființei ființînde ființează. Și atît. Aici se închide orice filozofie idealistă a deschiderii. Intîi "anticipăm" (în duh!) totalitatea, apoi ne creșăm accesul la detalii. Detaliile sînt interpretate, iar totalitatea astfel anticipată se confirmă sau se corectează ulterior. "Corectura" - ridiculus mus - reprezintă aproape unicul pas înainte al unui efort enorm de analiză și reflecție la care s-au supus titanii gîndirii postmaterialiste actuale. Cam puțin pentru niște genii, mai ales că par a fi și purtători ai unor exigențe de adevăr maxime în gîndirea filozofică. Chiar dacă nu s-au rezumat la un egocentric nosce te ipsum, propunînd și o generoasă "adecvare la obiect", acesta din urmă este un obiect "cu sens", pentru că e gîndit, pentru că e antipod mental și intră în componența unui existențial structurat de Dasein.

Am acceptat - cu distanță - "regula jocului" pentru a putea intra în vorbă cu filozoful, pentru a putea pătrunde legitim în gîndirea gadameriană și a nu rămîne la periferia ei, ocupați cu activități atît de nefilozofice ca aceea de a arunca cu pietre. Hermeneutica filozofică este cel puțin o strădanie elementară a contemplatorului de a reaseza lumea în poziția ei firească. Cît de reușită sau nereușită, aceasta o vom vedea pe parcurs.

Tema preferată a lui Heidegger pare să fi fost das Sein^x, și nicidecum existența umană în îngustimea ei antropologică. Analitica lui Dasein din Sein und Zeit i-a atras însă categorisirea ca filozof existențialist. Aici nu vom împărtăși entuziasmul celor ce-l apreciază pe Heidegger, din această pricină, ca autor al unei grandioase ontologii. Pentru că, totuși, nu ființa ca generalitate maximă și evidență cosmologică primară constituie substanța adevărată a gândirii heideggeriene, ci "fenomenul însuși": physis, logos, hen, idea, energeia, substanțialitatea, voința, voința spre putere, voința spre voință, - adică istoria gândirii, gândirea în succesiunea etapelor istorice a conținutului ei, gîndurile ca proces ontologic. Ființa se oferă pe sine ca substanță pentru gîndire^{xx}. Umanitatea se identifică cu gîndirea. Gîndirea este experiență, este întîlnire cu ființa. Iată și locul conceptului heideggerian de hermeneutică. Filozofia ființei, elaborarea categoriei filozofice de ființă nu este altceva decît hermeneutică, un demers de înțelegere a existenței, caracterizat de gîndire și de ceea ce se oferă gîndirii de-a lungul istoriei spre a fi gîndit (cf. 40, p. 352). Astfel că Heidegger a fost și a rămas un "filozof al conștiinței".

Un fapt atît de firesc, de la sine înțeles, comun, evident și suficient cum e gîndirea, graiul, receptarea comprehensivă, înțelegerea gîndirii comunicate prin grai constituie obiectul mirării fără de margini a filozofului: cum poate exista așa ceva? Gîndirea și comunicarea prin grai, fața interioară a reflectantului sînt miracolul propriu zis al realității ființei umane! Această mirare are însă o tendință, un scop, o intenție: să ne arate că ne-am obișnuit cu neobișnuitul și prin obișnuință am devenit miopi, orbi în fața aceluși neobișnuit, de fapt causal inexplicabil, deși ar trebui să aibă o cauză tranzitivă, dacă nu în lume, atunci evident în afara ei. Intenționalitatea mirării filozofice e punctul arhimedic-aristotelic pe care se sprijină, cu toată greutatea ei problematizantă, teologia modernă (cf. 40, p. 353), dar și modelul hermeneuticii filozofice gadameriene. Pentru că tradiția, la Gadamer, e numai o denumire pentru ceva ce nu a fost definit nicioda-

^xTradus în limba română cu ființa. Mai corect ar fi fost ființarea, întrucît cuvîntul din limba germană este substantivizarea lui a fi, a ființa, de obținut în limba română prin infinitivul lung, adică fire, ființare.

^{xx}După același model va funcționa preluarea spontană a tradiției la Gadamer.

tă de filozof și maschează complet enigma devenirii umane reale, cauzalitatea ei neidealist concepută, sensul ei, legitatea ei, adesea chiar existența unui conținut cultural peren obturat de obișnuință.

Am apreciat totuși poziția "ontologică" a lui Gadamer pentru că ea manifestă strădania definirii demersului hermeneutic ca acțiune umană, ca devenire obiectivă, ca proces obiectiv spre deosebire de elaborările arbitrare ale subiectivității nelegitim ontologizate și înfierate de filozof pentru că își proiectează propriile idei, dorințe și neputințe în obiectul cercetat.

În vremuri de rapidă schimbare, filozoful cheamă la preîntîmpinarea distorsiunii de perspectivă, care acordă importanță exagerată elementelor mobile în dauna elementelor perene, ascunse vederii, pentru că nu posedă mișcare spectaculară. Constatarea îngrijorată că trăim într-o epocă de permanentă surescitare a conștiinței noastre istorice îl determină să avertizeze și față de recursul la eternele rînduiri ale naturii, la "naturalitatea" omului în vederea justificării dreptului natural ca reacție la supraestimările schimbării istorice (cf. 73, p. XXX). Echilibrul e premisă a înțelegerii. Tradiția istorică și rînduiriile vitale naturale constituie o unitate nedezmembrabilă pentru om.

Filoanele, în prelungirea cărora se situează Gadamer însuși, sînt: 1) conștiinciozitatea descripției fenomenologice, revendicată de Husserl; 2) lărgimea orizontului istoric, în care a filozofat Dilthey; 3) fuziunea ambelor aspecte sub imperiul impulsului provenit de la Heidegger.

Pentru ilustrarea autoaprecierii sale reproducem din postfața la Adevăr și metodă: "Dacă am caracteriza șantierul travaliului meu înăuntrul filozofiei acestui veac, ar trebui să plecăm de la o încercare a mea de a aduce o contribuție de mediere între filozofie și științe și mai ales de a continua fructuos - în câmpul larg al experienței științifice, atît cît am putut să-l cuprind - problematica radicală a lui Martin Heidegger, căreia îi datorez lucruri decisive. Aceasta, firește, obliga la depășirea orizontului de interese îngust al metodologiei științifice. Dar putem oare obiecta împotriva unei reflecții filozofice pe motiv că nu privește cercetarea științifică drept scop în sine și tematizează, cu problematica sa, pînă și condițiile și limitele științei în cadrul totalității vieții umane? Într-o epocă în care știința pătrunde tot mai puternic în practica socială, știința va putea

și exercite adecvat funcția numai dacă nu-și ascunde propriile-limite și condiționarea spațiului ei de libertate. Tocmai filozofia e chemată să explice aceasta unui veac scientisticredul pînă la superstiție. Pe aceasta se bazează actualitatea neanulabilă a tensiunii dintre adevăr și metodă" (ZZ, p. 514).

Lupta împotriva fetișizării spiritului științific, contestarea mecanicismului scientist și a tranziției sale pozitivistă reprezintă numai o latură a gândirii gadameriene și ea rezultă dintr-o acțiune primordial filozofic-ziditoare: repunerea în drepturi a valorilor umane perene cu ajutorul hermeneuticii. Hermeneutica filozofică e văzută de Gadamer ca parte componentă a unei mișcări spirituale mai cuprinzătoare, apărută ca reacție la tendințele "uzurpatoare" ale cultului științei. Dezvăluind condiții de adevăr inexistente în logica cercetării, condiții de adevăr date numai ca premisă, hermeneutica filozofică are însă și eficiență științifico-teoretică: în "științele spiritului" de pildă, care pretind un obiect în parte neopozabil subiectului, pentru că subiectul însuși e inclus în acest obiect. Fiind inclus în obiect, subiectul nu mai poate aplica etaloane de comensurabilitate indiferente. Cunoașterea devine autocunoaștere și are nevoie de "alte metode" pentru cognitivitate, tocmai de hermeneutică, ceea ce credem - nu e încă "neștiințific".

În acest sens, hermeneutica ar putea fi și "ontologică", în sens uman și cu păstrarea achizițiilor gnoseologice, nicidecum în sens pur fizic, cu un pretins obiect numit "ființă", potrivit doar pentru o nouă meta-fizică, un nou gnosticism mistic.

Dacă nu hermeneutica actuală în totalitate, atunci cel puțin o etapă în devenirea ei e intim legată de numele și opera lui Rudolf Bultmann, reprezentant eminent al teologiei protestante, și orice descripție cinstită a meritelor individuale în dezvoltarea acestei discipline trebuie să menționeze la loc de frunte "demitologizarea" înfăptuită de acest gânditor mai mult laic decît religios, religios numai prin specia ne-profană de literatură pe care a interpretat-o, prin apartenența sa la cler și la varianta religioasă a filozofiei existențialiste. Firește, aici nu avem de a face cu începutul laicizării hermeneuticii, care se pierde în depărtarea secolelor trecutului european, totuși demersul bultmannian poate fi cuprins în teritoriul apreciat de Adrian Marino astfel: "Socotim chiar necesară, într-un fel, scoaterea hermeneuti-

cii din zona exclusivă a fenomenelor religioase mai mult sau mai puțin 'misterioase', 'esoterice', 'sacre', printr-o laicizare completă a acestei discipline" (8, p. 10).

Gadamer a făcut epocă în hermeneutică plecând de la filosofia artei. Bultmann făcuse, înaintea sa, ceva asemănător de pe terenul teologiei - și este necesar să consemnăm acest moment, întrucât, pentru mulți, hermeneutica reprezintă și astăzi încă o disciplină dubioasă, de proveniență "mistică", o disciplină numai teologică. În seminariile teologice, ea e într-adevăr disciplină teologică. Creștinismul, predica creștină, credința, conversiunea creștină sînt indisolubil legate de scriptura sacră a Bibliei, de limbajul mitologic al Evangheliilor, al Faptelor apostolilor, al Apocalipsei lui Ioan. Aceste texte s-au conservat într-un limbaj aproape fosil, vorbit și înțeles acum două milenii. Societatea lucidă a gândirii conceptuale contemporane, atitudinea rațională, fundamental critică a conștiinței secolelor moderne se știu mai aproape de adevăr și incompatibile cu acel limbaj. Mesajul creștin nu s-ar fi putut perpetua dacă aceste texte nu ar fi fost mereu reinterpretate în așa fel încît să poată fi acceptate de religiozitatea contemporanilor din epocile ulterioare. Hermeneutica bultmanniană, ca cel mai recent avatar al înțelegerii revelației și vestirii creștine, aduce în dezbatere tocmai temele centrale ale credinței religioase: Dumnezeu, revelație, mîntuire, Iisus ca fiu al lui Dumnezeu, cruce, înviere, minune, cuvînt al lui Dumnezeu, Biblie etc.

La Bultmann, mitul este un mod de comprehensiune a existenței umane.

Totuși, considerarea ca mit a Noului Testament, scriptura canonică a oricărui creștinism, reprezintă un demers temerar din partea unui teolog - care nîmerește astfel în vecinătatea imediată a raționalismului ateu. Gestul nu a fost absolut nou. Înaintea lui Bultmann se săvîrșise ceva asemănător în cadrul așa numitei teologii liberale.

De fapt, poziția istorist-criticistă susținuse un program mult mai ferm și radical, anume eliminarea mitului din textele sacre, păstrarea doar a textelor nemitologice, cu aspect de document istoric. A reușit istorismul să obțină acest lucru din secolul al XIX-lea pînă astăzi? Continuitatea ekklesiei creștine, a pozițiilor fundamentaliste pare să spună că nu. De aceea, noul

program al "demitologizării", bultmannismul care prevede numai interpretarea, numai interpretarea miticului, nu și eliminarea sa, aparent în contradicție cu istorismul, nu înseamnă o repliere, nu efectuează o retractare: Interpretarea a reușit, spre deosebire de "eliminarea" care a reprezentat un eșec.

Metoda lui Bultmann este cea heideggeriană, adică folosirea aparatului conceptual precum și a celorlalte mijloace ale analizei existențiale heideggeriene. Unitatea dintre scriptura sacră a Bibliei și credința creștină a veacurilor post-iluministe s-a destrămat. În secolul XIX și XX, ruptura a devenit prăpastie. Programul "demitologizării" bultmanniene devine inteligibil pe fundalul acestei situații. Bultmann se formase sub oblăduirea teologiei liberale, a fost educat în spiritul ei. Pentru teologia liberală, punctul central de orientare nu-l mai constituia imaginea Hristos-ului din dogmatică, ci imaginea persoanei lui Iisus "re-constituită" de cercetarea istorică modernă prin abandonarea elementelor de fabulație evident mitologică. Pe deasupra, teologia istorist-criticistă descoperise condiționarea ideilor creștinismului primar de către lumea extracreștină. Creștinismul apărea acum chiar și unor teologi ca una din multiplele forme ale religiei. Pretenția la adevărul absolut a doctrinei creștine nu mai putea fi sprijinită.

Acesta era contextul în care a început să se manifeste Bultmann: radicalizarea pozițiilor teologiei liberale în sensul că punctul de sprijin al credinței creștine nu mai putea fi nici persoana istorică a lui Iisus, această persoană nefiind atestată istoric-documentar. Credința creștină urma să fie întemeiată pe persoana Celui Preamărit, pe Cel Preamărit de adepți după moartea sa. Problema era dacă acest fapt precar putea constitui baza pentru credința omului actual.

Acum apare și "teologia dialectică" cu programul ei: depășirea radicală a crizei istorismului teologic prin salt peste mai sus amintita prăpastie dintre știința criticistă și acceptarea credulă a mitului religios. Bultmann o îmbrățișează imediat. Noul program prevedea că punctul de referință al credinței nu este Iisus-ul istoric, ci Hristos-ul cel de astăzi, adică "Cel Viu", "Cel Inviat". Credința creștină a luat naștere prin învierea lui Hristos, dar atât Bultmann cât și Karl Barth, autorul noii teologii, subliniau că învierea nu este un eveniment istoric. Învierea

există numai pentru credință. Or, credința nu se referă la un fenomen general-verificabil. Credința este extralumească. Ea ar avea o latură psihologică, dar ar fi esențial nelumească. Ea s-ar sprijini numai pe sine.

Hermeneutica lui Bultmann este fără îndoială o demitologizare, dar ea nu este și o demitizare. Adepții săi spun: nu credem în Hristos pentru că a fost om, ci pentru că e Dumnezeu; nu pentru că s-a născut din femeie, ci pentru că e identic cu Tatăl; nu pentru că a înviat din morți în același trup de muritor, ci pentru că e viu și se află la Tatăl etc. Opera bultmanniană, indexată și afurisită de către instanțe clericale și cercuri fundamentaliste, trebuie cunoscută ca moment în devenirea hermeneuticii contemporane, dar ea nu trebuie supralicitată ca doctrină. Ea ne interesează aici în măsura în care precede cronologic "hermeneutica filozofică" a lui Gadamer, în măsura în care este ea însăși hermeneutică în sens gadamerian: "Nach meiner Überzeugung hat das Prinzip der Entmythologisierung einen rein hermeneutischen Aspekt", sint convins că principiul demitologizării are un aspect pur hermeneutic - spune Gadamer (73, p. 492). Deși în mare parte decreștinată, opera bultmanniană este existențialism religios cel mai autentic, singura formă în care se presupune că mai poate avea existență criticist-intelectuală creștinismul contemporan. Esența revelației nu poate fi "înțeleasă", dacă se eludează saltul irațional peste prăpastie, dacă se pretinde sprijin intramundan. Revelația nu poate fi supusă unor criterii mundane. Atunci, cum se verifică adevărul revelației? Aici Bultmann devine întrutotul existențialist: revelația demitologizată nu oferă principii, dogme teoretice, descriții despre metafizic. Revelația reprezintă un apel către om, nici măcar un imperativ, ci o chemare, un apel pe care sîntem liberi să-l urmăm sau nu. Firește, judecata de valoare urmează îndată după opțiune. Revelația îi descoperă omului situația sa, situația de păcătos, situația sa umilă de a avea nevoie de ajutor, de har și îndurare divină. La Bultmann, credința nu e altceva decît înțelegerea revelației, comprehensiune unitară și nedecompozabilă a revelației și a propriei existențe.

După momentul Bultmann, creștinismul nu ar mai avea nevoie nici de persoana istorică a lui Iisus, nici de apologetica modernă conservatoare care, în raport invers cu orientarea liberală, apără credința prin fundamentalism și prin respingerea criticii istoriste. Ca orice comprehensiune hermeneutică nemarxistă, cuplul

conceptual bultmannian Glauben und Verstehen (48) este anistorist, dar nu se pronunță împotriva cercetării critice. Atita doar, că această cercetare critică nu vizează obiectul credinței. Revelația este istorică. Istoricitatea Bibliei nu ar fi o reminiscență terestră, pe care o purtăm cu jenă și de care ne lepădăm la primul prilej, ci ea ar corespunde în epocă istoricității revelației. Acesta este aspectul istoric al travaliului bultmannian. Aspectul sistematic e reprezentat de analiza fundamental-ontologică a existenței. Bultmann încearcă aici să prezinte "die Selbstevidenz von Offenbarung und Glauben und das durch die Offenbarung erschlossene 'Selbstverständnis'" (autoevidența revelației și a credinței precum și "înțelegerea de sine" inițiată de revelație) cu ajutorul a ceea ce a fost numit analiză fundamental-ontologică a existenței, fundamental-ontologische Existenzanalyse (cf. 40, p. 243 și urm.).

Datorită traducerii în limba română a lucrării lui Hufnagel (22), dispunem acum și de o Introducere în hermeneutică. Ce înseamnă aici hermeneutică? Oare Hufnagel a admis, a sesizat cel puțin discernământul heideggerian când și-a scris "introducerea"? Intrebări care se impun cu atât mai insistent, cu cât alături de hermeneutica lui Betti apar, sub acoperișul aceluiași concept denominativ, poziții incompatibile cu Betti, poziții teoretice prioritar elaborate, care nu mai sînt ars interpretandi, ele neavînd decît cel mult o zonă de interferență la nivel de metacomentar cu ceea ce a fost și este în continuare tradițională disciplină auxiliară care reglementează asimilarea comprehensivă a textelor vechi. "Hermeneutica" actuală adică fie că s-a scindat, fie că-și împrumută numele unei discipline diferite de ea, unei adevărate concepții despre lume și viață, despre om, cultură și societate, unei concepții pe cale de a se constitui în sistem, chiar dacă deocamdată apare numai ca sistematică de sumar, unei concepții deci care are drept "obiect" însăși existența, insistă asupra unor legități universale și dispune de pe acum de un aparat conceptual propriu, reușind să elaboreze categorii filozofice noi, ca de pildă categori
ria filozofică de tradiție pe care, ca "tradiție", am întîlnit-o
pînă acum doar în discipline particulare. O asemenea hermeneutică
semnalăm pe exemplul lui Gadamer, o filozofie "hermeneutică" pe ca-
le de a-și constitui - dincolo de cearta sterilă a gnoseologismelor - o ontologie, o teorie a existenței, cu toate că păstrează
încă denumirea derutantă a unei discipline gnoseologice, bineînțe-
les fără să cultive vreo stupidă repulsie față de aceasta, ba mai

!

mult, încercînd chiar să lumineze dintr-un unghi nou teoria reflectării, precum și metodologia receptării comprehensive a textelor, a vorbirii ca dialog și monolog, a valorii ei de comunicare, a problemei adevărului, a praxisului ca unitate dintre înțelegere, explicare și aplicare reunite dinamic într-un veritabil flux al devenirii istorice în succesiunea generațiilor.

Parcuregînd deci excelenta versiune în limba română a cărții Introducere în hermeneutică de Erwin Hufnagel care prezintă în aceeași enumerare autori atît de diferiți ca Heidegger și Gadamer, doi filozofi autentici, alături de Emilio Betti, un teoretician al hermeneuticii clasice nefilozofice, cititorul avizat încearcă un sentiment de regret că nici măcar Gadamer, cel ce a rostit cel mai răspicat: hermeneutica filozofică nu este o Kunstlehre, nu este de fapt o hermeneutică - disciplină particulară -, ci un mod de a privi existența umană prin prisma tradiției, nu a fost luat în serios de către comentator, ci a fost prezentat ca hermeneut alături de alți hermeneuți cu preocupări de teorie a interpretării textelor. Anticipînd deci atît prezentarea pe care i-o facem în cele ce urmează concepției gadameriene cît și foarte probabila proliferare a viziunii sale în puzderia de curente, școli, orientări filozofice contemporane, relevăm aici - în spiritul lui Gadamer - că hermeneutica e una și "hermeneutica filozofică" e alta, hermeneutica e disciplină particulară, pe cînd hermeneutica filozofică e o concepție integratoare despre existență, la un nivel de generalizare inaccesibil teoriei interpretării sau oricărui metacomentar al acestei teorii.

Oare există suficientă acoperire pentru o asemenea afirmație? Noi credem că da. Chiar dacă prezentarea de față ar dezamăgi - efect posibil în orice cercetare teoretică - nutrim convingerea că următorul demers asupra operei lui Gadamer va reuși mai bine să reliefeze originalitatea acestui filozof, deosebirea dintre autorii prezențați de Hufnagel indistinct ca hermeneuți.

Aici nu vom formula reproșuri majore. Lipsa de discernămint între hermeneutică și hermeneutica filozofică e, în parte, înlesnită de termenul denominativ comun. Totuși: un spirit atît de cutăzător ca Hufnagel, care se încumetă să alcătuiască o sinteză din componente atît de evident diferite, nu poate pretinde circumstanțe atenuante și va trebui să admită acuzația de eclectism. Pe baza unor denotații comune nu se pot încropi sinteze. Problema hermeneuticii, pe de altă parte, nu poate fi rezolvată printr-o aluzie

la diversitatea existențialismelor. Da, Heidegger și Gadamer au gândit fiecare existențialismul său. Dar existențialismele, cu toată lipsa lor de congruență, sînt concepții filozofice, pe cînd Hufnagel le consideră alăturabile unei discipline particulare ca teorie generală a interpretării.

Vom mai avea prilejul să regretăm că nici "hermeneutica filozofică", la rîndul ei, nu a îndrăznit încă să-și revendice măcar un nume propriu.

Subliniind constant că filozofia este, concomitent, cunoaștere totalizantă și valorizatoare, că ea definește o atitudine și se definește ca atitudine, materialismul dialectic și istoric își propune, deliberat, să conlucreze cu toate orientările care întrețin vocația umanistă a filozofiei. Tocmai de aceea, dialogul critic pe care-l promovează cu alte curente și orientări nu constituie o exigență "tactică", de ordin conjunctural, ci o cerință strategică a filozofiei așa cum a practicat-o și a promovat-o Marx: ca o "chintesență spirituală a epocii ei".

LUDWIG GRUNBERG

(Ateneu, Bacău, 5 Mai, 1983)

SITUAȚIE

ȘI

CONȘTIINȚA HERMENEUTICĂ

Hermeneutica figurează teoretic o nevoie practică a comunității umane. Practica socială e travaliul conștient. Conștiența implică înțelegerea. Înțelegerea este fața interioară a explicației. Hermeneutica nu e altceva decât tocmai explicație și înțelegere, conștiența acțiunii sociale.

Hermeneutica etimologică. În hermeneutica tradițională, atât cea practică ca disciplină auxiliară în domeniul asimilării textelor vechi, cât și cea considerată ca metodologie în cadrul așa numitelor științe ale spiritului, avem de-a face mai ales cu funcția explicativă a hermeneuticii care se constituise încă în gândirea greacă. Termenul de hermeneutike tehne (artă hermeneutică) apare pentru prima dată la Platon, deși etimologia cuvântului justifică deducții din semnificații mult mai vechi. După Kosek (33, p. 20 și urm.), hermeneuein derivă din eurein - înșirare, legare (lat. sermo), sau a spune, a vorbi, a vesti (lat. verbum) (cf. 74, pp. 171, 235). Alexandru Boboc (5) îl citează pe Heidegger care speculase etimologia termenului pe baza unor locuțiuni verbale din limba germană intraductibile, de pildă "zur Sprache bringen" (cf. 63, pp. 121-122).

Pentru definirea semnificației termenului hermeneuein, Kosak trimite la teoreticieni ai hermeneuticii tradiționale ca J. Behm, G. Ebeling, G. Henrici, care disting trei nuanțe: 1) a exprima, a vesti; 2) a interpreta, a explica (lat. explicare); 3) a traduce, a transla semnificații dintr-o limbă străină într-una cunoscută (lat. interpretari). Toate aceste nuanțe converg spre semnificația de bază "a face să se înțeleagă", a mijloci înțelegere prin cuvinte, interpretare, traducere.

Uzul religios al termenului evidențiază încă din antichitate complexitatea sa semantică. Hermeneuein este sarcina solului zeilor, Hermes, inventatorul limbajului și al scrisului. Acesta duce o existență de călător, patronează negoțul, însoțește sufletul celui decedat "dincolo", în împărăția umbrelor, în Hades și, la nevoie îl readuce din transcendență. Hermes adică "transcende", trece dincolo de această lume a muritorilor. Aici am avea una din semnificațiile filozofice, inițial cu aură mitologic-sacrală, păstrate în conținutul semantic al termenului, semnificație reactualizată cvasi programatic în hermeneutica filozofică profană.

Mijlocitor între zei și oameni, la Platon, era însă poetul. Poetului, ca hermeneut al zeilor, i se alătură rapsodul cu func-

ția de a transmite mai departe rostirile poetului. Rapsodul era hermeneutul hermeneuților. Aceeși sarcină îndeplinea profetul, proorocul tălmăcitor care interpreta expresiile obscure, vedeniile greu comprehensibile ale vizionarului intrat în contact cu divinitatea. Pe acest tălmăcitor, încă fizic prezent în contextul și textul epistolelor pauline ca figură a vieții de cult din primele comunități creștine, îl găsim în funcție nealterat și astăzi, de pildă la pentecostalii care practică glosolalia ca dar și semn al "botezului în duh". Forma mitologică a conștiinței, deși fenomen evident istoric, vădește o uimitoare persistență și putere de regenerare. Pretutindeni unde se constituie comunități umane religioase alienate, microcolectivități frustrate și marginalizate, reapar, în nuce și paralel cu formele profane, chiar și astăzi structuri sacrale ale conștiinței. Alienarea reală produce alienarea ideală. Culturile antice, clasice și preclasice le etalează însă ca prototip în toată splendoarea lor instituționalizată, ca grandoare cel puțin (dacă nu ca valoare cognitivă) comparabilă cu echivalentele lor laic-scientizate actuale. Astfel, în Pentateuh, alături de Moise - proorocul desăvârșit - apare Aaron ca interpret al mijlocitorului revelației. Abia Aaron exprimă, în grai accesibil copiilor lui Israel, cuvântul lui Yahve, nicidecum Moise, cel cu "vorba și limba încurcată" (Exod. 4,10), dar interlocutor direct și nesubstituibil al divinității. Aici, în profunzimea un putea spune preistorică a conștiinței sociale, are loc un fenomen surprinzător de modern: limbajul însuși devine obiect al interpretării. Limbajul e de acum nu numai mijloc de comunicare într-o singură verigă. Interpretarea (vom vedea mai jos cu ce rol în cadrul "crizei de încredere" moderne) lărgeste, diversifică spațiul funcționalității limbajului și are în vedere atât comunicarea în sine, cât și înțelegerea ei, difuzarea unui mesaj de la nivel esoteric-sacral la nivel exoteric-profan - un proces care se întinde de la profet la exprimarea profetului și până la redarea spuselor sale de către preot pentru mulțime, de la poet la exprimarea poetului și până la redarea spuselor sale de către rapsod pentru un auditoriu. Hermeneutul modern numește acest fenomen "proces" pentru a-i sublinia obiectivitatea și organicitatea vie, caracterul dinamic, mișcarea permanentă, în succesiune a generațiilor. Analog, orice interpretare (indiferent cit de creatoare) a unei opere de artă, de pildă a unei piese muzicale de către orchestră-solist-dirijor, sau a unui rol dramatic, a unei piese dramatice de către

actori și regizori, constituindu-se ca proces continuu de-a lungul generațiilor, nu reprezintă decât limbaj în curs de interpretare. Zeul și hermeneutul său (autorul) rămân aceiași, numai "hermeneuții hermeneuților" sînt mereu alții, după generație, epocă, cultură, comunitate. Pe lângă Moise din Pentateuh apar Aaronii de mai tîrziu, izraeliți, iudaici, creștini, iluminiști, științisti etc., care traduc, interpretînd specific, una și aceeași comunicare polisemnificantă. Filozoful hermeneut pune accent aici pe caracterul viu, dinamic, propagant în timp și peste generații, a "procesului hermeneutic" ca o constanță, precum și pe caracterul de istoricitate, de temporalitate limitată, ca o verigă singulară în lanț, a indivizilor, a persoanelor-actori, care se succed în procesul-ștafetă al comunicării prin limbaj, în cadrul căreia succesiunea își suprimă aspectul discret-irreversibil și devine concomitență. Prin limbaj, trecutul coexistă cu prezentul. Limbajul nu mai poate fi considerat "obiect", opus unei subiectivități diferite de el. Limbajul, devenit curgere continuă, se confundă cu subiectivitatea, include subiectivitatea în propria-i procesualitate în care nu se mai disting opoziții gnoseologice. Aici e nevoie de "sehen", de specția fenomenologică. Limbajul nu e construcție, nu e o emergență a subiectivității, ci însăși substanța structurată a subiectivității. Mai mult! La Gadamer, limbajul este cel care dispune de succesiunea de subiecți prin care se constituie procesul hermeneutic. Subiecții nu au limbaj, căruia ei i s-ar putea opune într-un raport gnoseologic, ci limbajul pur și simplu se manifestă prin subiecți, în identitate nededublabilă cu ei. Această înțelegere a limbajului, ca fiind dintotdeauna interpretare în plină desfășurare, e absentă în hermeneutica tradițională, și pe parcurs vom vedea de ce.

Explicație și înțelegere hermeneutic. Antichitatea clasică dispunea deja de o zestre culturală în texte vechi, devenită dificilă. Din îndeletnicirea cu moștenirea lăsată de poeți apare teoria lingvistică, apare critica de text, dezvoltate maximal de pildă în școala filologică alexandrină. Intenția explicativă a hermeneuticii, de atunci în continuă dezvoltare, atinge deplina sa desfășurare în travaliul istorist-criticist din secolul al XIX-lea. Acum se urmăreau îndeosebi trei criterii în examinarea textelor vechi: 1) structura gramaticală (morfologie, sintaxă), 2) semantica originară a epocii care a generat textul, 3) forma stilistică, gradul de adecvare a expresiei și a formelor în epocă. Ținea de

funcția hermeneuticii tradiționale să clarifice aspectele lingvistice, condițiile istorice ale conceperii și sensul inițial al unui text, precum și stilistica sa. Pe sine însăși hermeneutica tradițională nu se considera, nu se avea în vedere. Obiect, subiect; teză, antiteză; sinteza lipsea.

Dar să vedem unde era aici locul "înțelegerii". Gadamer îl redescoperă în hermeneutica pietismului, după care trei ar fi momentele problemei hermeneutice: 1) subtilitas intelligendi, 2) subtilitas explicandi, 3) subtilitas applicandi (cf. 73, p. 291). Hermeneutica romantică descoperă unitatea internă dintre intelligere și explicare, iar hermeneutica gadameriană va confirma lăuntricitatea legăturii și cu cel de al treilea moment - aplicarea. Explicarea nu se alătură pur și simplu înțelegerii, ca act exterior și ocazional, ci înțelegerea este întotdeauna concomitent explicare, aceasta fiind forma explicită a înțelegerii. În ipostaza sa gadameriană de ontos, procesul hermeneutic se desfășoară spontan și este concomitent înțelegere, explicare și aplicare.

O perioadă scurtă dar cu consecințe importante pentru istoria gândirii filozofice, explicarea și înțelegerea tindeau să evolueze separat. Apare și se desfășoară doctrina dualismului metodologic Naturwissenschaften - Geisteswissenschaften, care, după cum formulase recent Mircea Flonta, reprezintă "o reacție extremistă față de concepția pozitivistă asupra unității metodei științei" (cf. 2, pp. 16-17). Helmholtz și Schiel utilizează pentru prima dată termenul de Geisteswissenschaften în 1862. Dar încă Schleiermacher, la timpul său, numise hermeneutica "artă a înțelegerii", iar separarea sistematică a domeniilor de competență (metodologică) a fost pregătită de la catedră: în al său "Manual de istorie a filozofiei", W. Windelband stabilea că "explicării fenomenelor naturii i se opune, ca un mod de cunoaștere fundamental diferit, comprehensiunea istorică" (58, p. 569). W. Dilthey radicalizează dihotomia cuprinsă în acest discernămint, susținând trântor: "Natura o explicăm, viața sufletească o înțelegem" (59, V, p. 144, passim, VII, pp. 71, 80 și urm.; cf. 60). Separarea explicării naturalist-științifice de înțelegerea umanistic-științifică culminează în opera lui J. Wach despre înțelegere (30). Într-un act de largă respirație meditativă, hermeneutica filozofică va integra toate aceste absolutizări în conceptul ei de ontos uman.

După o perioadă de descreștere a importanței hermeneuticii ca disciplină, problematica înțelegerii reapare în deceniul al

treilea al secolului nostru ca revendicare a reflecției filozofice, îmbogățită cu un raport ontologic. Ea refuză acum să mai fie doar teorie metodologică, doar problematică auxiliară în asimilarea textelor vechi, doar ancilla. Hermeneutica "nouă" (Kosak), filozofică, este consecința gândirii existențialiste. Ea se constituie ca efect al operei lui Martin Heidegger Sein und Zeit și a noii soluții date de acest filozof problemei raportului subiect-obiect în cadrul conceptului de realitate (cf. 33, p. 60).

După Kosak, explicarea ar fi constituit atitudinea fundamentală a raționalismului gnoseologist al secolelor XVIII și XIX (ibidem). Această atitudine ar fi rezultat din convingerea de model cartesist cogito ergo sum, după care realitatea poate fi cuprinsă numai într-o opoziție subiect-obiect, numai prin reducția obiectivistă a subiectivității, numai dacă subiectul care gândește își opune constant lumea gândită de el ca obiect. Kosak incriminează numai diferența care apare ca urmare a funcției gnoseologice. Unitatea de esență ontologică se află încă în spatele punctului care deschide unghiul câmpului vizual. Dialectica se oprișe pe treapta a doua a triadei, în polaritate, și încerca să-și consacre achiziția, impunând-o sub forma unei gândiri științiste fetișizate. Incrămenirea în sincopă era însă profund marcată de insatisfacție. Conștiința comisese un păcat împotriva firii. Ea a oprit și a limitat ceea ce, de la natură, era în mișcare și infinit. Dorința purificării de culpabilitatea istorist-criticistă, în fond metafizică, împingea întâi către radicalizări de poziții. Subiectul cu reminiscențele sale de ontos și determinism trebuia să devină oglindă curată. În această încrâncenare gnoseologistă, gândirea științifică idealizată era declarată cu atât mai științifică, cu atât mai fidelă și fiabilă în redarea adevărului, cu cât subiectivitatea va fi reușit mai bine să elimine prejudecățile ca sursă de eroare, să se autoelimine de fapt din datele adevărului obiectiv. Dar ce reprezintă subiectivitatea fără pre-judecată, fără pre-concepții, pre-explicații, pre-înțelegere, adică fără conținutul existențial al filogeniei? Ce sens, câtă realitate ar putea avea o subiectivitate fără date ancestrale proprii, net reflectorie și ca atare numai virtualitate-oglină, lipsită de dimensiunea realului temporal și a orizontului existențial? Vom vedea ce rol joacă această interogație în critica gadameriană a poziției iluministe, în fundamentarea acceptării tradiției ca zestre și substanță existențială, în rea-

bilitarea prejudecății. Năzuința scientistă implica, chipurile, o gravă prejudecată asupra prejudecăților-patrimoniu antro-po-onto-logic, adică asupra omului însuși.

Consecința extremă a cartesismului fiind subiectivismul scientist travestit ca obiectivism raționalist în cadrul căruia rațiunea se opunea eliminatoriu tradiției, reacția a trebuit să evolueze la antipod, adică tot ca exagerare extremistă. Intii subiectul real (cu raționalitate „tradițional” constituită și în permanentă evoluție) era preservat - cu bun temei - de reducere la o subiectivitate ideală, nădă, imuabilă, nepreconcepută, reflectând imagini, adică forme analoge, actual constituie, după modelul fenomenului fizic^x, apoi se pretexta preservarea de reificare, adică de transformare în lucru opozabil, a propriei gândiri. Până la urmă, în cadrul gândirii existențialiste, se ajunge la contestarea posibilității cuprinderii ființei prin procedeul obiectivării cognitive a realității, pretinzându-se inversarea cogito-ului cartesian: Nu sînt pentru că gîndesc, ci invers, gîndesc pentru că exist! De aici și tenta ontologizantă a întregului curent precum și denumirea de existențialism.

Sună aproape materialist: Existența factor prim. Dar antipodul existențialist cartesian nu trece de limitele idealismului de fond, întrucît a fi, a exista, rămîne aici tot așezat „pe cap” și inseparabil legat de persoană, de statutul ei definitoriu, dat de acel „a gîndi”, pretinsa inversare necomportînd de fapt o alternativă reală la opțiunea idealistă în problema fundamentală a raportului dintre existență și gîndire. „Existența” existențialistilor nu e identică cu existența materiei, iar gîndirea nu e numai atribut, funcție a materiei superior organizate, ci ea însăși este considerată substanță ontică.

Totuși, progresul către cuprinderea dialectică e notabil. Dialectica e chiar revendicată! Existența, deși mereu persoană, nu e numai subiectivă, ci și obiectivă, iar gîndirea nu este doar virtualitate reflectorie cu conținut reificat, ci și realitate inserată în mișcarea generală. Accesul la ființă nu va mai fi doar mediat prin gîndire, ci întii de toate direct, prin „lumea vieții”, prin experiență existențială anterioară oricărei gândiri conceptua-

^x În articolul Ce este Aufklärung?, Kant îndemna la gîndire cu „capul propriu”, dar „capul propriu” nu era un instrument neutru, numai plat - actual, fără substanță istorică, tradițional incorporată.

le, prin trăire, prin implicare în substanța procesualității obiective.

Implinirea definitivă a dialecticii într-o triadă cuprinzând totalitatea reală, inclusiv practica social-istorică și sistemul relațiilor de producție, rămâne însă în afara acestor preocupări care se autoconsideră uneori antimetafizice și refuză conceptul de realitate obiectivă independentă de conștiință. Universul personant nu cunoaște nici el "obiectivarea" autentică - condiție a explicării sale cu metoda epistemologică și logică tradițională. Mai mult, se susține consecutiv că universul personant nu poate fi cuprins prin explicare. Explicarea nu l-ar mai viza pe el, ci altceva, o construcție a minții, un ceva obiectivat, fără deosebire calitativă față de universul indiferent al celorlalte obiecte inconștiente, meta-fizice, lucruri în sine.

Refuzul modelului științificității naturaliste duce la o nouă întemeiere a autonomiei metodologice a științelor umane, la ostilități polemice față de explicația pozitivistă și la universalizarea hermeneuticii filozofice.

Cariera recentă a conceptului de comprehensiune este o reluare. După cum arată Mircea Flonta, "tentative semnificative de a reînvia ideea autonomiei metodologice a cunoașterii sociale și de a opune 'înțelegerea' acțiunilor omenești explicației cauzale s-au produs în Anglia, în cadrul unei orientări care a luat naștere sub influența determinantă a filozofiei târzii a lui Wittgenstein, iar pe continent în cadrul așa numitei filozofii hermeneutice" (9, p. 26). Comportarea oamenilor, căpătînd un sens numai în raport cu anumite reguli sociale, este obiect de înțelegere din motive și nu de explicare cauzală. Sensul acțiunilor interesează, nu cauzele. De aici viziunea unei opoziții ireductibile între metodologia științelor explicative și cea a științelor comprehensive (explaining sciences și understanding sciences).

Așa numita "noua situație hermeneutică" se caracterizează, la prima vedere, tocmai prin deplasarea accentului de la explicare la înțelegere, de la raportul de opoziție între hermeneutul-subiect și textul-obiect către ideea de dispariție a acestui raport pur cognitiv prin implicarea subiectului în devenirea generală a spiritualității umane. Subiectul și textul coincid într-un ontos specific cu profunzime temporală, descris mai bine de viziunea de-a venirii globale a persoanei umane, decît de opoziția plat-cogniti-

vă. Reflectarea pur cognitivă a datelor despre natură și societate urma să fie integrată și în acest fel "depășită" de receptarea calitativ superioară a unei realități calitativ superioare^x. Istoria urma să fie nu numai știută (din depărtări), ci și înțeleasă (prin integrare în actualitatea spațiului lingvistic, prin conștientizarea prezenței datelor ei în "lumea vieții"). Înțeleasă nu numai reflectoriu, ci ca efect al devenirii obiective "a mea", prin "înțelegere" fixându-se în concept nu numai funcția cunoașterii, raportul acela dubios de ... obiect-subiect, ci și procesul integrator unitar, considerat în dimensiunea sa temporală, care mă include și pe mine ca subiectivitate egologică în devenirea istorică. Mișcarea istoriei cuprinde interioritatea persoanei actuale, determinând o transformare care nu ar fi avut loc niciodată, dacă istoria ar fi "rămas" în depărtarea ei de imagine indiferentă, fotografie, cel mult exactă, a unui proces-eveniment exterior, natural, doar reflectat (și nimic mai mult) de un subiect cunoscător ca orice alt proces sau fapt natural, exterior și calitativ inferior umanului actual. Înțelegerea istoriei care s-a propagat prin consecințe constitutive până la mine și participarea responsabilă la desfășurarea, continuarea ei sînt de nedespărțit.

Istoria nu poate fi înțeleasă din "exterior", adică pur cognitiv. În acest sens, hermeneutic, înțelegerea devine categorie existențială. Gadamer nu mai putea repeta revendicarea psihologizantă a lui Schleiermacher. Vom vedea cum hermeneutica sa se refuză psihologismului. Gadamer l-a urmat pe Heidegger, dar și hermeneutica analitică a discipolilor lui Wittgenstein conține "ideea primatului 'înțelegerii' în cunoașterea socialului și conceperea 'înțelegerii' nu în mod psihologic ... ci într-un mod mai obiectiv, prin raportare la factori sociali-istorici ca reguli sociale și instituții sociale, perspectiva unei epoci istorice etc." (2, p. 27). Alexandru Boboc confirmă: "Hermeneutica în sensul unei 'Kunst des Verstehens'^{xx} capătă anumite particularități la Gadamer, cel care la începutul deceniului al șaptelea a deschis o largă reacție antipozitivistă și antimetodologistă, antiscientistă în gândirea occidentală" (2, p. 639).

^x "Înțelegerea este forma cea mai înaltă a cunoașterii umane și se deosebește calitativ de explicație care este proprie științelor naturii". (Hufnagel, 22, p. 184).

^{xx} De fapt, nu numai în sensul unei 'Kunst' - putință tehnică a înțelegerii, ci în sensul unei concepții despre existența umană cu o categorie ontologică centrală numită Verstehen (n.n.).

De la o disciplină auxiliară diferitelor domenii umanistice, hermeneutica se ridică, prin opera lui Hans-Georg Gadamer, la nivelul unei concepții despre existență: "Înțelegerea ... nu trebuie gândită ca o operație a subiectivității, ci ca o implicare (Einrücken) în procesul tradiției în care trecutul și prezentul se mijlocesc continuu" (73, pp. 274-275). Conexiunea subiect-obiect, interpret-text, nu e "în paralel", ci "în serie", nu e discretă și transversală, ci longitudinală, adică în continuitate actuală neîntreruptă. Flonta reține de aici un minimum în vederea constituirii unei înțelegeri integratoare: "Respingînd 'obiectivismul naiv' al științelor istorice și al științelor culturii orientate după modelul științelor naturii, Gadamer socotește că particularitățile Geisteswissenschaften decurg din întrepătrunderea dialectică a obiectului cu subiectul cercetării, întrepătrundere specifică pentru acest domeniu" (9, p. 27).

În ceea ce privește "cercul hermeneutic" al relației comprehensive dintre parte și întreg, el nu mai poate fi formal, ci "descrie înțelegerea ca interferență dintre mișcarea tradiției și mișcarea interpretului. Anticiparea de sens, care conduce înțelegerea de către noi a unui text, nu reprezintă o operație a subiectivității, ci se determină din comuniunea care ne leagă de tradiție" (73, p. 277). "Comuniunea" aceasta cu tradiția se constituie permanent, ea nu e numai premisă, ci noi înșine o producem continuu în măsura în care participăm (și nu putem să nu participăm) la procesualitatea unei tradiții.

Limbajul însuși dobîndește acum importanță ontologică. Limbajul este de fapt acela care fixează, transmite tradiția ca achiziție a procesului umanizării. Limbajul cu încărcătura sa semantică se propagă peste generații; indivizii nu și-l opun ca pe un obiect exterior, de explicat. Indivizii în stare să explice ceva nu se situează în afara limbajului. Ei înșiși, ca parțialitate temporală, sînt limbaj. Ei "înțeleg" acest mediu ontic, trezindu-se în el, formîndu-se în el, ieșind din el numai prin anihilarea personalității lor în moarte sau alienare. Ei comunică în acest mediu existent înaintea lor, concomitent cu ei, independent de ei, chiar dacă prin ei, mai ales prin cei ce înțeleg mai bine și transmit mai bine, mai exact, cele achiziționate prin înțelegerea-proces, prin înțelegerea aceea care este curgere peste generații, devenire istorică, ontos uman considerat în temporalitatea sa.

După apariția volumului Wahrheit und Methode, în literatura de specialitate se formulaseră numeroase critici la adresa concepției gadameriene. Cercetarea e interesată de prefața la ediția a doua, reproducă în edițiile următoare, unde filozoful, replicând, face precizări, delimitări, contestații, justificări, fără cunoașterea cărora, sub impresia interpretărilor critice, am sesiza mai greu ce vrea de fapt Gadamer. Ceea ce nu vrea găsim exprimat net și univoc:

"Nu am vrut să dezvolt un sistem de reguli practice (Kunstregeln), în stare să descrie sau chiar să conducă procedeul metodic al științelor spiritului" (23, p. XVI).

Or tocmai aceasta o presupune, o substituie sau o insinuează critica reprezentanților hermeneuticii tradiționale. Gadamer nu este pur și simplu unul din apologeții dualismului metodologic, al autonomiei metodologice a științelor spiritului sau al hermeneuticii tradiționale. El a elaborat o concepție despre om ca purtător al culturii, schimbînd accepția unor cuvinte, ontologizînd categorii gnoseologice, continuîndu-l pe Heidegger în sfera filozofiei istoriei, însă fără îndrăzneală creatoare de vocabular nou. Emilio Betti adună, în voluminoase tomuri (46, 47), o mulțime de aprecieri și demonstrații împotriva "hermeneuticii" lui Gadamer. I se dau filozofului erudite lecții despre ceea ce este și ar mai putea însemna hermeneutica. Dar Betti demonstrează o îndărătnică neînțelegere a "hermeneuticii" gadameriene ca filozofie. Betti admite o hermeneutică numai ca instrument, ca metodă. Gadamer, fără să conteste, separă domeniile, dezvoltă articulațiile lor intime și, pînă la urmă înalță totul în planul meditației filozofice, în cadrul căreia conferă comprehensiunii sens ontologic. Pentru filozof, interpretarea nu mai e doar mijloc, ci modul de manifestare al înțelegerii însăși. Recurgînd la Schleiermacher, Betti susține că hermeneutica, în calitate de artă a interpretării, este numai instrument pentru înțelegere. Gadamer ar confunda înțelegerea cu prezentarea înțelegerii. La Gadamer, "a interpreta" ar însemna "a explica". Împotriva viziunii care tinde către integrarea într-o totalitate articulată a celor trei momente-subtilități - înțelegere, explicare, aplicare - Betti, prestigios teoretician al hermeneuticii tradiționale și autor al unei "Teoria generale della interpretazione" (47), se autocitează ca instanță supremă, probînd cît de pieziș poate fi înțeles travaliul inovator al filozofului sub acoperișul de patină al unui concept arhaic.

Hermeneutica filozofică merita, poate, o altă denotație, mai puțin derutantă pentru hermeneuții tradiționali și practicanți, mai sugestivă pentru filozofii meditativi.

Pentru că, spune Gadamer, "intenția mea nu a fost ... să cercetez bazele teoretice ale științelor spiritului în vederea transpunerii în practică a cunoașterii dobândite ... Exigența mea de fapt a fost și este una filozofică: Nu ceea ce facem, nu ceea ce ar trebui să facem constituie problema, ci ceea ce, dincolo de voința și acțiunea noastră, se întâmplă cu noi" (73, p. XVI), Tenta antimetodologistă e manifestă. Sintem îndemnați, parcă, să vedem întâi care e procesul obiectiv al devenirii ființei purtătoare a culturii. Să nu elaborăm noi norme pînă nu am văzut care sînt legile obiective!

Criza de încredere. Intrigat de accepțiile confuze care se dau termenului de criză ("Althusser a vorbit explicit despre 'criza marxismului'!" Cf. 14, p. 320), L. Grünberg a considerat oportun să analizeze "în contexte precizante sensurile termenului 'criză'" (14, p. 334), pentru a putea replica, într-un capitol final, filozofului occidental, că prin "criza filozofiei marxiste" trebuie să se înțeleagă cu totul altceva decît "criza filozofiei în genere" sau "criza filozofiei nemarxiste". Întîi referitor la accepția cea mai largă, L. Grünberg constată că "termenul 'criză' este utilizat astăzi cu atît de multe sensuri încît riscă să nu mai aibă nici un sens" (14, p. 324): criza civilizației (Raymond Aron), criza omului contemporan (Louis Pauwels), criza resurselor natural-volitve ale omului contemporan care, pentru prima dată în istoria sa, s-ar resemna global, ar abdica în fața dorinței și voinței de a rezolva criza (Alain de Benoist) etc. Evident, într-o carte de filozofie, L. Grünberg nu și-a putut propune să rezolve sarcina epuizării descriptive a tuturor semnificațiilor termenului. El se rezumă, de aceea, la "criza filozofiei". Exceptînd, împreună cu Althusser, sensul de "colaps", "moarte", el constată trei sensuri diferite care ar reclama fiecare "un alt tratament intelectual", "modalități distincte de raportare": 1) sensul de absență, penurie; 2) sensul de perturbație structurală în funcționalitatea unui sistem social; 3) sensul de rămînere în urmă, decalaj "constatabil între ritmul accelerat al schimbărilor economice, social-politice, științifico-tehnice, valorice și 'ceasul' filozofiei".

"Concluzia? ... Într-un sens problema crizei nu se pune pen-

tru nici o filozofie, în altul se pune doar pentru idealismul contemporan, iar în ultimul sens pentru întreaga filozofie, cu distincția de rigoare între criza de nedepășit în cadrul paradigmelor existente și - în cazul concepției noastre despre lume - 'criza' care poate fi depășită prin fructificarea plenară a disponibilităților paradigmei filozofice elaborate de Marx" (14, p. 334). Cu Gadamer și cu încercarea sa de depășire a "crizei de încredere", a crizei de sens și comunicare, dialogare, preluare de moștenire ne situăm doar parțial și interpretativ în cadrul accepției a doua, când e vorba de considerarea gândirii gadameriene ca efect întârziat al unei cauzalități existențiale și - prin efect - în cadrul accepției a treia, când vorbim de "încercare", când, implicit sau explicit, constatăm lipsa de eficiență practică a demersului gadamerian, elaborat în cadrul paradigmei filozofilor idealiste.

Gândirea gadameriană însă nu am considerat-o doar pasiv și ilustrativ, ca aspect al crizei filozofiei burgheze, ci și ca demers conștient de a depăși o criză de conștiință, de a soluționa problemele ridicate de ea. De aceea am caracterizat demersul gadamerian cu termenul de "încercare". Cuvântul nu are aici vreo funcție eufemistică pentru ideea de eșec, ci reprezintă o judecată la propriu și de bună credință ca răspuns la buna credință a filozofului de a întreprinde un efort cinstit de pe poziții proprii. Analiza marxistă, firește, suprimă stratagema în confruntare cu ceasul adevărului, cu practica social-istorică în avans ireversibil și astfel de nedevansat pentru gândirea idealistă istoricește decelerată.

Ceea ce nu ne împiedică să luăm în serios și eroismul zadarnic al celor ce nu abdică. E oricum un fenomen frecvent în spiritualitatea contemporană, și filozofia și-l integrează fără probleme. Gadamer nu abdică "în fața dorinței și voinței de a rezolva criza" (cf. 14, p. 324), pentru el, cel puțin, nu e valabilă constatarea gratuită a lui A. de Benoist cu privire la "criza resurselor natural volitive" ale omului (cf. 14, p. 325). Aceasta încă nu înseamnă că Gadamer nu e om contemporan. Dacă n-am abdicat noi înșine de la concepția deterministă după care conștiința reflectă existența, atunci va trebui să ne potrivim propriul ceas în acord cu această opțiune și să constatăm că și diversele idealisme și filozofii nemarxiste sînt capabile cel puțin să indice adevărul despre criza de fundamente a societății burgheze și nu

numai a societății burgheze. Dacă nu ar fi așa, interesul nostru pentru ele ar avea doar valoarea unui divertisment, foarte diferit de travaliul intelectual presupus de orice confruntare fertilă de idei. Dar, pentru că problema legitimității și accepțiilor termenului de criză s-a pus cu atîta pasiune (am pus-o și noi mai mult sau mai puțin metaforic), nu putem decît să optăm pentru distincțiile și nuanțările lui L. Grünberg. Dincolo de opțiunile acestea, care se efectuează într-un context mult mai general, noi ne-am restrîns aici la un caz particular, ce-îndrept, reprezentativ pentru o întreagă clasă de fenomene din gîndirea burgheză contemporană, dar totuși un singur caz: Gadamer și criza de "încredere".

Astfel, pentru integrarea comprehensiunii pe care nu numai am analizat-o aici, dar am încercat să o și exercităm, este important să precizăm că nu de mereu actuala problemă a unei reale sau pretinse "crize a filozofiei" am intenționat să ne ocupăm, ci de un aspect al crizei comunicării, de consecințele unor dificultăți empiric constatabile în comunicare. Ele singure, ca imperativ spre phronesis, ca aspirație la înțelepciunea practică, justifică seriozitatea abordării hermeneutice a hermeneuticii, și nicidecum vreo abstractă theoria sau episteme. O generație, dispusă să rupă cu multă ușurință toate punțile spre trecut, riscă să rămînă fără identitate proprie... Dar e oare posibilă, e oare probabilă "ruperea punților spre trecut"? Omul, societatea își au oricum dimensiunea lor istorică, temporal-genetică, înstructurată culturii materiale și spirituale. Neînțelegerea acestei dimensiuni o numim, împreună cu Gadamer, "criză". Este criza de comunicare cu trecutul, cu prezența sa, cu tradiția ca inventar constitutiv, cu propria devenire. Criza de comunicare cu trecutul nu e singulară, ci solidară cu criza chiar a comunicării în prezent, cu contemporanii, cu semenii. Această criză nu dispăre, dacă o negăm sau o ignorăm, ci doar dacă depunem eforturi speciale pentru a o stăpîni, a o împiedica să evolueze către conflict, a o depăși. Alternativa la conflict, și cînd spunem conflict, avem în vedere consecința sa extremă - suicidul omenirii, este co-existența pașnică, comunicarea, temporizarea istorică a rezolvării contradicțiilor antagonice. Știm, împreună cu Gadamer, că există o comunicare obiectivă peste generații, o substanță umană "tradițională" care se afirmă legic sub chipul mereu nou al istoricității. Știm de asemenea, că eforturile conștiente pentru păstrarea comunicării frizează uneori

nefirescul. Dar întreaga cultură actuală e "nefirească", adică dincolo de firesc, dincolo de natural. Socialul își are propriul său destin, și acest destin poate fi dirijat numai conștient. În acest sens, orice hermeneutică în urmărirea țelului de a păstra comprehensiunea, înțelegerea, comunicarea, de a menține căile de comunicație ale dialogului, construite de limbaj, dar vitale pentru ființa conștientă, pentru om și societate, nu poate fi decât salutată și, spre binele omului, imediat integrată în patrimoniul său spiritual. Aici este locul de militant al lui Gadamer, sub deviza "înainte de a cădea bombele", și nu într-o sterilă discuție despre pretinsa sau reala "criză filozofică".

Vom acorda întâi suficientă atenție obiectului hermeneuticii tradiționale, lămurind ceea ce a fost numit criză a decriptării. O mare parte a problemelor filozofice, pe care le ridică hermeneutica, se referă la tradiția cuprinsă în texte, la conservarea în stare vie (nu numai documentară) a valorilor spirituale acumulate, ca documente scrise, de generațiile anterioare. Interesul față de textele mai vechi face parte din atitudinea hermeneutică fundamentală a ființei culturale - omul. Hermeneutica ar dispărea acolo unde s-ar instala dezinteresul, indiferența față de aceste texte. Și invers, hermeneutica e declanșată ca proces acolo unde reapare interesul față de ele. Amploarea activității hermeneutice e proporțională cu interesul față de textele-produse ale activității spirituale trecute, acumulate în timp.

Cum apare "interesul față de texte", ce îl determină, care aspecte îl caracterizează? Orice interes față de un text e dublat de conștiință posesivă și axiologică, precum și de conștiința distanței, a intervalului spațio-temporal, cultural, semantic, axiologic dintre cititorul actual și text. Acest interval frânează apropierea patrimoniului uman legitim, legitim pentru că omul nu este numai ceea ce este, ci și ceea ce devine prin filogenie spirituală. Exprimat ca relație exterioară, omul este ceea ce are, ceea ce își însușește din patrimoniul comun. Intervalul împiedică accesul direct și creează o "tensiune" (Kosak), o stare de neliniște și insatisfacție fertilă, care capacitează pentru operația de receptare hermeneutică. Cititorul actual constată bunăoară că situația sa diferă de situația presupusă de text, că noi nu ne mai aflăm în conexiunea comprehensivă inițială, în care textul își avea locul și sensul, pentru că răspundea la anumite probleme cândva date, că această conexiune nu mai poate fi refăcută ca reali-

tate și premisă a înțelegerii spontane de odinioară. Astfel apare conștiința neînțelegerii textelor scrise, nevoia și de fapt criza decriptării, care nu face decît să amplifice tensiunea, așteptarea. Tensiunea dintre interes și conștiința distanței față de text, dintre interes și dificultățile înțelegerii caracterizează acest aspect al "crizei" care precede orice conștientizare a procesului hermeneutic, orice preocupare teoretic-hermeneutică. Orice interpretare are ca premisă o asemenea tensiune, orice interpretare reprezintă o încercare de depășire a crizei de comprehensiune a conținutului textelor vechi, un asalt decriptiv-explicativ pentru surmontarea obstacolelor neînțelegerii, reprezintă un demers de suprimare a intervalului, de anulare a distanței și de pacificare a conștiinței tulburate de insatisfacție. Omul intră în posesia a ceea ce îl face să fie ceea ce el este întîi potențial.

Sarcina hermeneuticii este să arate cum poate fi făcut din nou inteligibil un text care, din depărtarea generațiilor trecute, a contribuit la devenirea ființei culturale, un text care și-a păstrat valoarea, dar la care nu mai există acces comunicativ direct din pricina "distanței" de care am vorbit mai sus. Textele vechi reprezintă comorile de substanță umană, tezaurizată de înaintași. Hermeneutica își atinge scopul atunci cînd cititorul reușește să înțeleagă textul exact așa cum l-a înțeles autorul și destinatarul său în epocă. Părerea lui Kosak (33. pp. 30-31).

Fără să conteste permanența procesului hermeneutic, Hans-Georg Gadamer consideră că "o conștiință hermeneutică există numai sub anumite condiții istorice" (73, p. XXI). Procesul în sine e una și reflectarea sa conștientă e alta. Conștientizarea expresă a procesului e un simptom de criză. Trebuie să se fi întîmplat ceva cu tradiția, sau, mai exact, cu noi și cu raportul nostru față de tradiție, ca să se manifeste acea cerință imperioasă de explanare și comprehensiune, caracteristică pentru abordarea erudită a textelor. Filozoful german, reprezentant încă în viață al acelei stări de spirit care a generat "existențialismele" acestui veac, a elaborat o operă tîrzie care răspunde specific la întrebarea: cum trebuie să înțelegem tradiția, istoria, pe noi înșine ca rezultat al istoriei noastre culturale. El scrie: "Tradiția, de a cărei esență ține bineînțeles transmiterea moștenirii, trebuie să fi devenit problematică pentru ca să se constituie o con-

știință explicită a sarcinii hermeneutice de însușire a tradiției" (73, p. XXI). Cu alte cuvinte; trebuie să se fi instalat o criză de încredere în ceea ce ne transmite moștenirea. Istoria acestui fenomen intermitent reprezintă istoria hermeneuticii ca disciplină particulară.

În acest sens (cf. 73, p. XXVII), printre primele încercări hermeneutice sînt considerate a fi cele ale lui Augustin în De doctrina christiana, care, pe lângă interpretarea textului scripturistic, face și reflecții cu privire la rosturile și esența unei asemenea întreprinderi. Vlăstar tardiv al religiozității culte, intelectualizate, teologia creștină, confruntată cu autoritatea de primogenitură a Bibliei, a trebuit să dea explicații în legătură fie cu textele neotestamentale, în curs de canonizare, fie cu revelația veterotestamentală, fie cu tradiția dogmatică a bisericii, pe alocuri foarte diferită față de normele religiozității primar-creștine, înscrise în Evangelii, în Faptele apostolilor, în Epistolele neotestamentale. Această îndeletnicire a dus la constituirea hermeneuticii întii pe terenul teologiei. Hermeneutica protestantă s-a dezvoltat din cerința Reformei de a înțelege scriptura sacră numai din sine însăși (sola scriptura!), mesajul ei original nealterat de tradiția canonizată a unei biserici păgînist-concesive romane.

Un al doilea domeniu, în care au devenit necesare reflecții despre interpretarea de texte, era jurisprudența. Aici, conștiința hermeneutică a rezultat din dificultățile explicării și aplicării textelor de lege la caz, la cauzele justițiabile concrete, în condițiile cînd legislația în vigoare nu mai reprezenta o reflectare a raporturilor juridice reale, actuale, ci o moștenire provenită dintr-o realitate social-istorică precedentă. Extinderea dreptului italo-roman la nord de Alpi, perpetuarea sa peste veacuri a impulsionat puternic preocupările hermeneutice și reflecțiile teoretice de tot felul, mai ales în împrejurările istorice schimbate ale altui ev.

Un al treilea domeniu de constituire a hermeneuticii, re-marcant de Gadamer (cf. 71, pp. 78-109), ar fi în legătură cu reluarea textelor clasice ale antichității greco-latine cu ocazia fenomenului renescentist și al umanismului modern. Latina clasică, caracterizată de un stil mai pretențios față de latina scolastică, greaca antică, ebraica veche - reactualizate odată cu cercetarea textelor vechi și cu traducerea lor în limbile europene moderne -

revendicau un instrumentar practic, hermeneutic, de o mare diversitate, de la gramatică pînă la arsenalul de cunoștințe enciclopedice, acumulat în cărțile auxiliare denumite "hermeneutica" ale acelei perioade.

Urmărind traiectul apariției problemelor filozofice ale hermeneuticii, Alexandru Boboc (5, p.636, vezi nota de subsol) remarcă^x "o largă istorie (de fapt, în sens filozofic: preistorie) a hermeneuticii: în trecerea de la mit la logos: filozofia greacă de la presocratici la elenism; în tradiția creștină; în Renaștere și Reformă și în epoca modernă pînă la romantism", dînd dreptate lui Diemer cînd formulează: "istoria hermeneuticii, adică istoria comprehensiunii" (37, p.32).

Dar hermeneutica nu e numai disciplină auxiliară, teorie a regulilor interpretării de texte, tehnică a deciptării, Kunstlehre - cum i-ar spune Gadamer hermeneuticii tradiționale. Hermeneutica e angajată ea însăși în procesul de reconvertire a valorilor. Gadamer întemeiază pe această cunoaștere teza sa despre hermeneutica în calitate de "filozofie practică". Vom reveni pe larg la acest aspect. Aici reținem doar ideea de angajare axiologică a hermeneuticii. După cum etica, învățătura despre viețuirea și conviețuirea morală, presupune concomitent concretizarea acestei viețuiri într-un ethos viu, tot așa și arta înțelegerii tradiției, fie că e vorba de cărți sacre, de texte juridice sau de capodopere ale antichității clasice, nu numai că presupune recunoașterea acestora, ci intervine - cu deosebire în situații de deteriorare a raportului nostru cu ele - în însuși procesul revalorificării lor productive, în receptarea lor creatoare.

Interesul filozofic față de hermeneutică se accentuează și el ori de cîte ori apare o distanță, un interval de semnificație, o precaritate valorică sau pur și simplu uitarea față de anumite porțiuni ale acumulărilor culturii, datorită cărora omul e ființă actuală cu orizont, interese și comportament actual. Interesul filozofic încearcă să actualizeze trecutul. El sporește continuu și ajunge la apogeu atunci cînd se produce o ruptură a tradiției, bunăoară de natura celei provocate de Revoluția franceză care a pulverizat civilizația europeană într-o sumedenie de culturi naționale, înstrăinînd trecutul comun. Odată cu acest eveniment istoric sosise și ceasul unei hermeneutici universale, capabilă

^xDupă Alwin Diemer (37, pp. 31-52)

să deschidă spațiul conștiinței istorice a omului. De acum, orice reîntâlnire cu trecutul, ne mai fiind o simplă însușire receptoare, ci adăugare de substanță la achizițiile actuale, reclama o punte peste prăpastia care separa prezentul de acel trecut. Romanticismul devine preparator al conștiinței istorice. Reîntoarcerea la izvoare se transformă în imperativ. Justificând evenimentele din istoria gândirii, Gadamer subliniază repetat că sarcina profund hermeneutică a vremii era reasezarea ei pe alte temelii, mai conforme cu perspectiva veacului al XIX-lea. Științele naturii devin model, eliminarea premiselor subiective un ideal. În domeniul interpretării textelor se încercau metodele experimentului verificabil. Vechea procedură exegetică, îndeosebi culegerea de paralele, se diversifică și cunoaște o nuanțare istorist-critică. Metodologia hermeneutică se extinde asupra interesului romantic față de istorie, referindu-se în permanență la metodologia științelor naturii. Se revendica tratarea textelor trecutului ca niște obiecte de cercetare din domeniul științelor naturii. Științele naturii furnizaseră primul model de științificitate și ideal metodologic. Gadamer înregistrează virulența unei critici radicale, care pusese la îndoială "cultura noastră în întregime". Agravat de impactul gândirii nietzscheene, dubito-ul cartesian dă roade de soiul psihanalizei, reducând conștiința de sine a omului și, odată cu ea, orice certitudine de reazem transcendent în mod nihilist la determinisme depersonalizante. În peisajul unui univers de procese spontane, inconștiente, omul se trezi orfan. Atotștiința cerescului Părinte nu mai putea fi susținută. Planul cognitiv, emancipat de premise religioase, cade în scepticism. Reducționismul scientist se prăbușește în nihilism antiumanist. Gândirea idealistă constată o "situație hermeneutică" dramatică și clamează după reinterprețări.

Dar termenul de interpretare viza de acum nu numai explicarea unor texte dificile, asimilarea sensului lor original, ci și comprehensiunea, prinderea planurilor mai profunde, implicite ale fenomenelor în genere, nu numai considerarea fenomenelor conștiinței și autoconștiinței - de pildă - ca în cazul psihanalizei, ci și a "obiectivității științifice", a causalității tranzitive, exterioare autoconștiinței. Critica ideologiei constata imposibilitatea neutralismului în știință. Marxismul afirma dependența necesară a învățăturilor teoretice față de interesele clasei sociale dominante. Cariera filozofică a termenului "interpretare" era de-

terminată de neîncrederea justificată față de conceptele tradiționale vehiculate în texte și viu grai. Aceste concepte nu erau deloc atât de lipsite de premise precum se prezentau. Intreaga viață culturală făcea dovada celei mai vechi moșteniri "ontologice" a gândirii. Revalorificarea valorilor capătă, de aceea, aspectul conservator al unei restaurații. Criza urma să fie depășită printr-o refacere a continuității culturale, prin reconștientizarea acestei continuități obiectiv date prin tradiție și limbaj.

Interpretarea comprehensivă. Procedul hermeneutic, prin care se realiza reconștientizarea, era interpretarea. Interpretarea apăruse întâi ca interpretatio naturae - procedeu aplicat în științele naturii, în sfera lucrurilor fără grai (cf. 72, p. 136 și urm.). Ea a devenit apoi tălmăcire de către o conștiință sceptică și suspicioasă a tuturor prezentărilor de sine, a autoînțelegerii. Dar și fenomenele sociale, economice, banii de pildă, capitalul, alienarea omului în procesul muncii, părînd opace, revendicau interpretare. Astfel s-a ajuns la generalizarea atitudinii de interpretare care ia locul comunicării directe după ce devenise evident că spiritul subiectiv umblă travestit, poartă mască sau se compune chiar dintr-o succesiune de măști concentrice, fără vreun miez a-tom, fără nucleu in-divid. Comunicarea naivă nu mai avea sens. Ea era, fără îndoială, o comunicare între măști, prin minciuni convenționale, ipocrite, prin prefăcătorii determinate de interese ascunse. Apare comunicarea avertizată, suspicioasă. Apare și se dezvoltă precauția circumspectă, rezervarea și prezervarea, apare criza de încredere modernă, manifestă în dificultățile comunicării la toate eşaloanele, mai ales cele superioare, în fenomenele de deturnare a fondului semantic a limbajului în alte scopuri decît comunicarea intersubiectivă (manipularea maselor în scopuri electorale, comerciale etc.), situație care impune generalizarea atitudinii hermeneutice. Interpretarea unui text scris sau vorbit nu urmărea, pentru început, decît dezvăluirea "adevăratei intenții a autorului", țel imediat și aparent modest în raport cu posibilitățile hermeneuticii pozitive. În acord declarat cu Hegel, Gadamer consideră că transgresarea subiectivității este pasul următor și epocal în critica spiritului subiectiv. Sarcina era acum nu de a afla "adevărata intenție a autorului", ci ceea ce - indiferent de această intenție - se afla în spatele ei, factorii determinanți ai intențiilor spiritului subiectiv, care nu mai putea fi abordat ca

o ultimă entitate in-dividă, caracterizată de liberul arbitru, ci trebuia considerat ca o entitate structurată și determinată, ca element cu funcție în sistem. Relațiile de producție la Karl Marx, inconștientul la Freud, viața la Dilthey, existența la Kierkegaard și la discipolii săi de mai târziu - toate acestea ar fi fost modalități de transgresare hermeneutică a conștiinței subiective, puncte de vedere ale interpretării. Conștiința subiectivă intenționează una, procesul obiectiv realizează alta. Realitatea nu e niciodată ceea ce pare, intenția din conștiință e întotdeauna un mijloc pentru realizarea finalității unui proces obiectiv, aflat dincolo de conștiința subiectivă. Gadamer clasifică împreună toate formele de "critică" a spiritului subiectiv, el nu discerne între cele materialist-științifice și cele idealist-obiective, după cum poate fi văzut din alăturarea Marx - Freud - Dilthey - Kierkegaard (cf. 72, p. 139). Pentru hermeneutica filozofică pare aici importantă, după cum vom mai arăta, doar dovedirea "naivității spiritului subiectiv" care nu izbuteste să descopere autenticul.

G. I. Gulian a sesizat acest aspect în hermeneutica lui Paul Ricoeur - o hermeneutică a arbitrajului în ceea ce filozoful francez numise "conflict al interpretărilor": "am învățat prin toate disciplinele exegetice și în special prin psihanaliză că conștiința așa zis imediată este mai întâi falsă conștiință; Marx, Nietzsche și Freud ne-au învățat să-i demascăm vicleniile" (apud Gulian, 10, p.201). Conștiința ne este dată numai mijlocit, prin expresiile care alcătuiesc sensul aparent. Operele conștiinței, inclusiv ideologiile, trebuie interpretate. La sensul original se pătrunde străbătînd hermeneutic-comprehensiv "textele conștiinței", prin călăuzirea "semanticii dublului sens" - sensul aparent și sensul adînc, de la nivelul existențial (ibidem).

Sarcina interpretării este însă mult mai complicată. Ea nu este un simplu arbitraj în conflictul dintre diferite interpretări subiective, condus de norme și reguli în cadrul unor discipline "tehnice", ci participare proprie la un proces obiectiv de revelare a adevărului, iar adevărul e de natură ontică.

Astfel interpretarea - demers pentru depășirea spiritului subiectiv - se află permanent în căutarea a cel puțin două lucruri distincte: a adevărului esențial, ascuns în sincronie de avanscena aparențelor, și a "originarului" genetic din diacronie, a autenti-

cului din depărtări - ambele mascate de forme create și interpusă de către subiectivitate. În filozofia vieții, Dilthey a pus "viața" cea trăită, istorică, "adevărată" și - în polisemia ei - enigmatică, după care nu mai putem căuta nimic pentru că în spatele ei nu s-ar mai afla nimic. Viața e faptul fundamental și ultim, pe care cogniția nu l-ar mai putea descompune analitic. Viața era act, execuție efectivă, bineînțeles nu în afara plasei de interese vitale. Filozofia vieții năzuiuse să interpreteze viața ca un text, pe dinăuntru, din conexiunile ei, să potențeze astfel "energia conștientizării" relativ la realitățile vieții și, prin originar și autentic, să asaneze viața însăși.

Zăbovim puțin la Dilthey pentru că Gadamer se delimitează și se autodefiniște în raport cu gândirea sa. Viața cuprinde cunoaștere. Experiența lăuntrică a trăirii conține deja un fel de reîntoarcere a vieții asupra sa însăși. Reflexivitatea e immanentă trăirii. Înaintea conceptualizării și obiectivării științifice există o viață a vieții despre sine însăși. Ea se obiectivează în proverbe și legende, în înțelepciunea populară. În marile opere de artă avem deja o desprindere a spiritualității de autor. Artă ar fi, de aceea, un organ specific al înțelegerii vieții; în artă s-ar deschide o profunzime a vieții, care, pentru observație, reflecție și teorie, e inaccesibilă. Dar artă nu e numai trăire, oricât de profundă, ci și cunoaștere, iar prin cunoaștere sesizăm adevărul. Astfel pătrunde filozoful vieții dincolo de spiritul subiectiv, la adevărul benefic. Toate formele de exprimare, care domină viața, sînt manifestări ale spiritului obiectiv. Limbajul, moravurile și obiceiurile, formele juridice îl ajută pe individ să se ridice deasupra particularității sale. Societatea este depozitara valorilor stabile, la ea se raportează individul, cînd - prin depășirea labilității sale și a aleatorului trăirilor sale subiective - se autoînțelege. Dăruirea față de scopul comun, integrarea în muncă pentru colectivitate eliberează pe om de particularitate și perisabil (cf. 73, p. 222). "Viața" la Dilthey nu e vegetativă, ci în strînsă conexiune cu cunoașterea (cf. 73, p. 223). Cunoașterea, conștientizarea realităților vieții trebuia să ducă la autenticitate, la mîntuire practică din alienare.

Husserl, dimpotrivă, nu considera fenomenologia ca act vital, izvorît din reflexivitatea vieții. Fenomenologia se considera formă perfectă a ființării umane, știință, tocmai pentru că nu avea

conexiuni cu finalismul vieții. Cu toate acestea - după cum constată Werner Marx (cf. 66, I, p. 219) - ea dezvăluia structurile unei vieți legate de interes ca ceva autentic și benefic. Werner Marx arată că "știința despre lumea vieții" (66, I, p. 217) a lui Husserl vrea pe de o parte să fie, ca fenomenologie, o formă definitivă a ființării umane, întrucât se prezintă ca logos, ca rațiune eliberată de toate finalismele, pe de altă parte sfera ei este tocmai viața legată nerațional de scopuri, o *Lebenswelt* ca originaritate, autenticitate, perfecțiune și sănătate. Pe de o parte ea abordează viața practică într-o radicală și metodică abnegație, precum și sfera afectivității și volițiunii, pe de altă parte ea își manifestă interesarea vitală în influențarea practică a omenirii europene, pentru a o salva din criză^x.

Acest paradox ne interesează aici numai în măsura în care el reliefează caracterul generoaselor preocupări soteriologice, ale demersurilor mesianice într-o lume maturizată pentru revoluția socială. Toate s-au oprit la spirit, eventual la critica spiritului obiectiv și afirmarea conservatoare a celui

^xDesigur, fără satisfacția succesului propriu, după cum a formulat-o excepțional de convenabil pentru contextul nostru Tudor Ghidescu (13, p.82): "Voga fenomenologiei a fost cu mult mai vastă decît ar putea-o sugera o înșirare de nume și preocupări fiind neîncheiată astăzi la fel ca și procesul de criză care a generat-o istoricește în gîndirea occidentală. Acest fenomen de criză - reflex suprastructural al crizei fundamentelor economico-social-politice ale capitalismului - va îngenera tot mai mult, urmînd calea de la metodă la pluralitatea de doctrine a filozofilor existențialiste". Mai departe, Ghidescu constată că "din preocuparea lui Husserl pentru aflarea unui fundament radical, pentru transcendentă și 'lumea vieții', născute o grijă ontologică pe care filozofia intenționalității nu a putut să-o satisfacă". Această "grijă ontologică" e prezentă și la Gadamer, discipol al lui Heidegger, precum și la întreaga filozofie hermeneutică. Legenda stingerii ei în satisfacție la Heidegger e astfel demistificată prin persistența simptomelor la urmași. Sînt simptomele crizei de încredere în logos (antiteza la haos, cu sinteza în cosmos), generalizată prin fenomenologie în existențialismele și filozofiile hermeneutice ale acestui veac. Neînțelegînd sinteza în unitatea materială a lumii, ele glisează, cu carecure jenă și pudor, către o nouă teologie: "Iată, așadar, - exclamă Ghidescu în ușa lui Heidegger - o filozofie care ... de fapt ... înfăptuiește o onto-teologie cu multe rădăcini în modalitatea medievală de a gîndi, din Germania" (13, p. 94).

obiectiv, materializat în instituțiile sociale tradiționale. Toate oferă alternative idealiste la revoluția socială. Ca fază prerevoluționară, cvasiiluministă, interpretarea-operatie hermeneutică atât a putut, atât a făcut.

Filozofii au criticat cultura, au contemplat și interpretat lumea. Ei nu au putut și nu au cum s-o schimbe. Ei au constatat și continuă să constate, din perplexitate, "criza", alienarea, îndemnând cel mult la o schimbare a gândirii, la o "revoluție în gândire", și avertizând față de presupusa destructivitate a acțiunii sociale revoluționare.

Conștiința de sine - suspiciune și interogație. Pentru un discipol pios, cum este Gadamer, a fost marele merit a lui Heidegger de a fi ajutat gândirea să evadeze din strînsoarea conceptului de ființă (Sein), preluat de la greci, care a dominat filozofia și a dus la constituirea conceptului confuz de conștiință (Bewusstsein), principiul filozofiei moderne. Metafizica tradițională nu întrebese niciodată ce este ființa, ci și-a edificat întregul eșafodaj de teme și probleme pe acest concept al evidenței neinterogate. Sensul întrebării heideggeriene "Ce este metafizica?" poate fi prins numai din perspectiva conceptului modern de interpretare. Întrebarea implică opoziția neexprimată dintre ceea ce este și ceea ce vrea să fie ceva, în cazul nostru metafizica; implică un dat obiectiv și o pretenție la identitate a acestui dat: implică o înțelegere de sine. Înțelegerea autoînțelegerii a ceva precum și interogarea semnificației pe care ar putea s-o aibă apariția problematicii filozofice - iată ce înseamnă interpretare.

Un asemenea concept de interpretare și hermeneutică, deși depășește cu mult limitele oricărei teorii universale a hermeneuticii, stă totuși la temelie acesteia.

Gadamer analizează conceptul de autoînțelegere, înțelegerea de sine, demonstrând proporțiile impresionante ale crizei gândirii filozofice contemporane, intervenită prin destrămarea autoînțelegerii tradiționale a omului. Efortul de înțelegere eșuează în fața eșecului autoînțelegerii totalității atât ca sistem integral, cât și ca element în sistem sau subsistem. Doctrinile reduționiste ale secolului al XIX-lea, care încercau să aplice principiul cauzalității mecanice vulgarizând fenomenul om, trebuiau părăsite. Ta panta rhei, toate curg, auto-

înțelegere există numai ca trecere, în mișcare, în schimbare. Fiind infinită în toate decupațiile, realitatea în mișcare se află mereu cel puțin cu un pas în avans față de cognitivitatea care o urmează și o reflectă ca o suită de instanțanee discursive. Aici se descoperă cel puțin o urmă a scepticismului și relativismului cognitiv ținut sub obroc de către filozoful care se "autofîntelege" ca înțelept: Psihanaliza și marxismul, chipurile, n-ar fi decît forme de Aufklärung (72, p. 98), iar Aufklärung, după cum vom vedea, a fost doar atît de convingător criticată de mintea comprehensivă a hermeneutului. De fapt și la urma urmei "trebuie să renunțăm la iluzia că tenebrele motivațiilor și tendințelor noastre ar fi în totalitate cognitiv iluminabile" (ibidem). "Critica ideologiei" a arătat doar că totul trebuie suspectat de disimulare ... Firește, sublinierea lui Gadamer poate fi receptată și ca o lecție despre dialectica cunoașterii, despre inepuizabilitatea tuturor fenomenelor, proceselor universului, inclusiv (și mai ales) ale universului stricto sensu uman, mai ales că ea însăși se prezintă ca atare. Ea este fără îndoială un efort "hermeneutic" față de gîndirea veacului al XIX-lea. Propria noastră suspiciune față de ea a fost stîrnită numai de împrejurarea că autorul ei însușiază a fi de aceeași esență filozofic-metodologică atît marxismul cît și psihanaliza. Marxismul ar demasca universul de prejudecăți care instituie autofîntelegerea burgheză, reducînd totul la factori materiali, psihanaliza ar demasca înțelegerea de sine a individului, reducînd totul la animalitate, la inconștient. Deasupra ambelor plutește malițioasa satisfacție a adversarului care dă cu tîfla și se bucură de eșecul celuilalt. Ideea de eșec se rotunjește prin înterogarea sceptică a credinței în progres. Oare legile mișcării vieții umane sînt într-adevăr caracterizate printr-o continuă deplasare a cognitivității de la necunoscut la cunoscut? Oare calca culturii umane reprezintă într-adevăr o continuă înaintare de la mitologie la iluminism? Fără să-și formuleze asertoric contestația, Gadamer prezintă o contrapropunere: Să se considere mișcarea existenței umane ca o continuă tensiune internă dintre demascare și mascare, dintre descifrare și incifrare. Ceea ce ar urma unui veac iluminist de demitizare și desacralizare nu ar fi decît o nouă incifrare fetișizantă, o nouă alterare a rezultatelor mișcării iluministe, și anume în chiar termenii de-

mascaatori ai respectivului iluminism. Dacă am accepta propunerea, am avea dintr-o dată o istorie ca teren de afirmare exclusiv a hermeneutului. Progres? O da. În cercetarea științifico-tehnică, de pildă, probabil și în domeniul producției bunurilor materiale. Dar în nici un caz în totalitatea vieții și culturii umane. Aici, orice mișcare progresivă, declarat iluministă și demascatoare, ar fi funciamente echivocă (cf. 71, p. 99).

Toate aceste reflecții, formulate cu predilecție interogativ, se prezintă ca preambul la stabilirea sarcinilor și limitelor hermeneuticii:

Hermeneutica nu este o știință a naturii și nu poate preceda după modelul științelor naturii. Ea nu va putea niciodată să deducă fapte din condiții și determinisme (mecanice), ea nu calculează, ea nu operează cu date și nu confecționează rezultate prefigurate în scop, ea nu e transmisibilă prin însușirea unui număr de deprinderi eficiente - idealul cunoașterii naturalist-științifice. Hermeneutica e interpretare și rămâne interpretare. Dacă nu e interpretare, hermeneutica a și dispărut din gândirea preocupată de ea.

Adică: hermeneutic, nimic nu trebuie luat drept ceea ce se dă, nimic nu trebuie considerat definitiv și absolut. Orice e mereu altceva decât se prezintă. Hermeneutica e doar apropiere prin interpretare, mereu încercare de pătrundere și aproximare comprehensivă, o apropiere, fără îndoială, cognitiv plauzibilă și fertilă, dar neîntrerupt conștientă de caracterul ei neimplinit, deschis și relativ. Orice interpretare "definitivă" ar conține o contradicție in adjecto. Interpretarea nu poate fi definitivă. Incluzându-se pe sine în propriul ei demers, ea e mereu pe drum, ca de altfel întreaga realitate în mișcare, ce se oferă interpretării. Popasul dogmatic creează discontinuitate și îndepărtare de realitate. El e refuz de a urma realitatea și în sine echivalent cu orice altă deviere de la adevăr.

Indicând limitele ființei și cunoașterii umane, experiența interpretării conține ceva ce lipsea autoînțelegerii de altădată, când hermeneutica era afectată unor domenii particulare și chemată să ofere tehnici de stăpânire a dificultăților de text în operația de traducere. În faza gadameriană, hermeneutica nu mai poate fi o asemenea Kunstlehre, adică teorie a deprinderilor artizane, meșteșugărești. De fapt, nici nu există

texte complet inteligibile și transparente, nu există posibilitatea epuizării interesului față de texte prin interpretare și înțelegere, atât din pricina interpretului, cât și din pricina textului la fel de infinit în polisemia sa. Omul (pre-gadamerian) întrebuițase ceva în mod inadecvat atunci când aplica hermeneutică sub forma unei tehnici și teorii (indiferente) a interpretării. Problema, care se pune astăzi, ar fi de a se găsi interesele, mobilurile care ne împing la cercetare suspicioasă, și nu numai dezvelirea conținutului unei afirmații. Apoi: fiecare afirmație trebuie doar considerată ca replică la o întrebare. Calea către înțelegerea unei afirmații constă în aceea de a afla întâi întrebarea dinspre care afirmația cercetată constituie un răspuns.

Orice hermeneutică filozofică e deci interesată mai mult în interogații decât în răspunsuri (cf. 21, p. 101). Această teză, Gadamer o opune hermeneuticii tradiționale, ea reprezentând o atitudine tipic existențialistă față de progresul cunoașterii, față de știință în accepția largă a termenului. În același timp, ea atestă și la Gadamer prezența convingerii că ființa umană e slujită și caracterizată mai bine de neîncrederea în sine decât de presupusa credulitate naivă, că ființa umană e mai fericită deservită de forma interogativă a conștiinței de sine decât de certitudini consolidate dogmatic, cu ajutorul unui volum oricât de mare de cunoștințe de-a pururi neglijabile în comparație cu imensitatea universului real, infinit.

Ceea ce trebuie să înțeleagă hermeneutul filozof e deci întrebarea neformulată încă, nu răspunsul din fața sa, pe care tocmai l-a abordat ca interpret, anterioritatea penultimă, nu proximitatea ultimă a realității rostite.

Dar aceasta încă nu reprezintă totul. Efortul de înțelegere începe cu întrebările: de ce sîntem interesați în înțelegerea unui text sau a unei experiențe? De ce ne îndoin de autointerpretările oferite în mod public mai mult sau mai puțin ostentativ? Oare sîntem noi aceia care au opțiune? Este oare adevărat că ne urmărim libera noastră decizie atunci când cercetăm sau interpretăm anumite "obiecte"? Oare e liberă decizia? Oare există efort științific obiectiv, emancipat de pasional? Transcenderea textului către interogațiile, la care el constituie un răspuns, evoluează, în hermeneutica gadameriană, paralel cu transcenderea interpretului către fundamentele ontice ale subiectivității com-

prehensive.

Se admite astfel existența interesului determinat, iar filozoful hermeneut e frământat de întrebarea: de ce un anume text stîrnește interesul nostru? Că ne comunică un fapt? Această nu poate fi răspunsul. Interpretul trebuie să transgreseze dincolo de fapte, către ceea ce trezește interesul nostru pentru ele. Interpretul trebuie să-și conștientizeze acest interes. Faptele îl întîmpină ca afirmații. Toate afirmațiile sînt răspunsuri. Dar întrebarea, care precede răspunsul, este ea însăși motivată, și astfel, orice întrebare este ea însăși într-o anumită măsură un răspuns. Întrebarea, de fapt, răspunde la o provocare. Care e provocarea? Fără o tensiune internă între aspirațiile noastre spre sens și opiniile comune nu ar mai exista întrebări! Întrebarea, spune filozoful, rezultă din opoziția individ-colectivitate, din această tensiune polară, interiorizată ca năzuință proprie și opoziție psihică față de opinia colectivă, comună (cf. 71, p. 102). Pretutindeni unde se ivește, heideggerianul "man" determină o semnificativă strîmbare din nas.

Dar să vedem cum e anticipată eventuala acuzație de artificiozitate. Totul s-ar petrece firesc. Recursul la interogațiile motivate care determină obiectul cercetat, considerat întotdeauna ca replică, nu vedește nimic forțat. Cercetez un text. Văd totul ca replică. O replică la ce? La care problemă? (cf. 73, p. 351 și urm.). Acum începe demersul hermeneutic propriu zis, aici, în culisele interpretandum-ului, odată cu dobîndirea "orizontului hermeneutic", a "orizontului interogativ" înăuntrul căruia se determină orientarea de sens a textului (cf. 73, p. 352). Iată și un model simplu a ceea ce se petrece: Cineva îmi adresează o întrebare pe care nu o înțeleg, neștiind ce vrea să afle de fapt cel ce întrebă. Ce fac în această situație? În loc să răspund la întîmplare, întreb la rîndul meu cerînd precizări: De ce întrebați? Abia după ce am aflat motivațiile întrebării interlocutorului, pot începe eu căutarea unui răspuns. "Logica științelor spiritului este ... o logică a interogației" (73, p. 352).

Gadamer asertează ferm: este imperativ necesar de a elabora, în toate domeniile cercetării, o conștiință a situației hermeneutice (cf. 71, p. 103). Afirmațiile nu se fac din senin, întrebările nu sînt fără premise. Nimic să nu fie supus analizei

fără o prealabilă interogare: de ce există domeniul respectiv? de ce s-au făcut acele enunțuri și în ce măsură, în ce mod constituie ele replici? Gadamer cultivă o hermeneutică a interogației "transcendentale", o hermeneutică a suspiciunii pentru a înlătura suspiciunea de inautentic și automatism. Ființa conștientă de lume și de sine trebuie să păstreze controlul asupra a ceea ce se întâmplă cu ea. În fața fiecărei interogații, înainte de a da sau căuta un răspuns, să cercetăm ce stă în spatele acelei interogații, ce se urmărește prin ea. Demersul acesta e îndreptat împotriva manipulării omului. Nu premisele inconștiente în sensul psihanalizei interesează, ci conștientizarea premiselor și implicațiile neclare, ascunse, cuprinse în "interogație". Domeniul de competență al psihanalistului reprezintă o situație hermeneutică limită. Aceasta intervine ori de câte ori subiectivitatea comunicantă în cadrul colectivității de limbaj e definitiv compromisă, absența totală a consensului devenind exasperantă. Orice situație hermeneutică poate fi împinsă până la această limită a exasperării din pricina absenței sau eludării sensului. Psihanaliza și-ar rata rostul și justificarea dacă nu și-ar privi sarcina ca o sarcină-limită și nu ar pleca de la principiul că viața e mereu într-un fel de echilibru și că de acest echilibru țin și câmpina dintre resorturile noastre inconștiente și motivațiile și deciziile umane conștiente. Firește, nu există concordanță deplină între tendințele inconștientului și motivațiile conștiente, dar niciodată nu e vorba numai de mascare și dereglare totală. E simptom patologic dacă cineva s-a prefăcut el însuși întrădit încât să nu mai poată să continue fără să apeleze la un psihiatru, cu ajutorul căruia să se reîntoarcă apoi câțiva pași, prin travaliu analitic comun, în vellea lămuririi fundalului propriului inconștient, spre a redobîndi echilibrul dintre propria ființă și conștiința comună a limbajului.

Domeniul normal al hermeneuticii e neconștientizatului în sensul implicatului. De aceea, sarcina de a înțelege e o sarcină mereu limitată, limitată de rezistența pe care o opun enunțurile sau textele, o sarcină rezolvată în clipa redobîndirii consensului comunicant, la fel ca în cazul lămuririi unei deosebiri de vedere sau al neînțelegerii cu ocazia unui dialog.

Înțelegerea este un proces întâi de comunicare, de crăște-

re a familiarizării subiectului cu obiectul efortului hermeneutic. Comuniunea înțelegerii se naște prin intermediul limbajului comun. Gadamer se distanțează de cerința considerării părerii textului (*mens auctoris*), precum și de factori psihologici ca receptivitatea interpretului, relativându-le în favoarea unei nuanțe de sens a înțelegerii care exprimă comunicare în colectivitate. Cel ce înțelege, se înțelege cu alții, participă la un consens, la un sens comun, obținând ceva de natura practicii - transformarea de sine. Dacă, de pildă, participanții la o discuție au găsit un limbaj comun, ei realizează un progres în sensul că se despart ca niște transformați. Aspectele individuale, cu care au intrat în discuție, s-au schimbat, orizontul fiecăruia s-a lărgit. Procesul particularizării sub forma îngustării de orizont a fost sistat. Cunoașterea fiecăruia și-a incorporat, prin intermediul "limbajului comun", și alte puncte de vedere. Rezultă un individ îmbogățit și "transformat" (cf. 71, p. 107). Diplomații, bărbații de stat, toți cei de care depinde alternativa păcii la o pustiitoare conflagrație sau a democrației la dictatură ar avea de învățat din această extrapolare a consecințelor hermeneuticii ca "filozofie practică" și teorie a comportamentului rezonabil. Determinismul conștiinței individuale nu e atât de rigid cuplat cu interesele de clasă încât să nu se mlădieze în interesul supraviețuirii speciei umane.

Cele de mai sus nu se modifică esențial în cazul "comunicării" comprehensive cu un text, mai ales acolo unde un text, în sine mut, e făcut "să vorbească" datorită interogațiilor interpretului.

În consecință, înțelegerea (cu interlocutorii actuali sau cu texte) reprezintă mereu și o lărgire și o adâncire a autoînțelegerii, a înțelegerii de sine, presum și o transformare obiectivă și conștientă a individului, vizată de "filozofia practică". Hermeneutica e "filozofie practică" pentru că transformă conștiința.

Reabilitarea "filozofiei practice". În cadrul tentativei noastre de cunoaștere a hermeneuticii filozofice am stăruit o vreme asupra acestui aspect pe care Gadamer l-a numit "Hermeneutik als praktische Philosophie". Într-un studiu cu acest titlu (cf. 71, p. 78 și urm.), putem urmări explicit concepția

galamariană cu privire la praxis și filozofie practică. Autorul începe cu o definiție vagă și provizorie a domeniului, vrînd parcă să ilustreze pe viu și in actu metodologia disciplinei revendicate. Tatonări aproximative în câteva puncte preced cuprinderea integrală. Mai tîrziu, autorul va intra în materie concomitent pe toată circumferința cercului hermeneutic, demonstrînd prin exemplu personal cum se asimilează lecția lui Dilthey despre Schleiermacher.

Prin evocarea fundalului istoric, în fața căruia s-a re-actualizat problematica hermeneutică, se arată cum s-a extins arta înțelegerii de la un sector de aplicație special și ocazional către sfera largă a problematicii filozofice în genere. Hermeneutică - teorie a interpretării și explicitării - constituia, în secolul al XVIII-lea, o Kunstlehre, cuvînt, nume generic care traduce în germană termenul grecesc tehne și situează hermeneutica în girul așa numitelor artes, adică al gramaticii, retoricii, dialecticii etc.

Insistăm aici încă o dată asupra sensului termenului Kunstlehre din pricina tendinței de a traduce literal, din pricina primejdiei de a fi acreditat după procedeul numit calc lingvistic, ceea ce ar echivala cu ratarea înțelegerii însăși a hermeneuticii filozofice. În traducerea lui Thomas Kleininger, textele din Hufnagel (22) conțin o asemenea eroare. Kunstlehre nu este "teorie despre artă" (cf. 22, p. 81), Kunstlehre nu este teorie a artei, ci metodologie, teorie a procedeelor "tehnologiei", nicidecum ceva asemănător cu estetica. Kunstlehre are ceva comun cu ceea ce traducătorul a prins în continuare cu expresia "reducție tehnologică a hermeneuticii". Ce să înțeleagă cititorul de limbă română dintr-un text care, după ce a expus foarte bine concepția hermeneutică gadamariană, pretinde că hermeneutica "este o metateorie a teoriei despre artă"? (ibidem).

Gadamer scrisese: "Wenn wir das Verstehen zum Gegenstand unserer Besinnung machen, so ist das Ziel nicht eine Kunstlehre des Verstehens, wie sie die herkömmliche philologische und theologische Hermeneutik sein wollte. Eine solche Kunstlehre würde verkennen, dass angesichts der Wahrheit dessen, was uns aus der Überlieferung anspricht, der Formalismus kunstvollen Könnens eine falsche Überlegenheit in Anspruch nähme" (22, XXIX). E clar că hermeneutica veche reprezintă o asemenea metodologie

în care comprehensiunea este doar concept gnoseologic.

Discuția aceasta are o strînsă legătură cu titlul operei Wahrheit und Methode. "Metoda" e secundă față de adevăr. Teoria interpune un interval față de experiență. Gadamer pretinde că scoate gîndirea din rătăcirea metodologistă, urmîrind adevărul pur, nemijlocit, experiența adevărului, spre deosebire de metodologiile care i se substituie. Comprehensiunea hermeneutică, în calitate de categorie ontologică, vizează "transformarea existenței umane" ca act și se distanțează explicit de teoretizările gnoseologice și metodologice alienante, de "raționalitatea teoretică suficientă sîesi" (22, p. 81), prezentă prin excelență în orice "teorie despre artă", spre deosebire de arta însăși și de contemplarea vie a operei de artă care transformă lăuntric, apropie substanța umană, nu o distanțează criticist.

Încă un exemplu pentru a sublinia, pe text, importanța observației noastre: conform versiunii române citate, Hurnagel ar fi scris: "Prin urmare, hermeneutica se deosebește atît de lingvistică cît și de teoriile de tip artistic ale retoricii și hermeneuticii" (22, p. 118, s.n.). E clar acum că în loc de "teoriile de tip artistic" trebuie să citim "metodologiile" retoricii și hermeneuticii. Habermas diferențiasse și el filozofia sa a hermeneuticii de "arta" hermeneuticii în sens de teorie a regulilor unei discipline, teorie a tehnicii hermeneutice, mai curînd tehnologie, metodologie, ansamblu de reguli a căror stăpînire oferă priceperea în "arta" comprehensiunii hermeneutice, în "arta" interpretării unui text. Această "artă"-meșteșug nu are nimic comun cu vreo "teorie de tip artistic" - sintagmă rară sens în chiar contextul lui Hurnagel. Ea și gramatica, retorica și hermeneutica pot fi învățate și aplicate practic. E drept, și în românește vorbim de "arta" vorbirii corecte, de "arta" de a pleda convingător, de "arta" de a interpreta și înțelege un text dificil etc., dar aceste "arte" nu sînt creație artistică ci aplicație tehnică, putîntă artizanală sau cel mult tehnologii, metodologii etc. O eventuală reeditare a acestei valoroase sinteze a lui Hurnagel va trebui să revizuiască întreaga traducere și să opereze rectificările reclamate mai ales de înțelegerea greșită a termenului de Kunstlehre.

Semnificația acestui termen conservase atît tradiția instrucției antice tîrzii, în secolul al XVIII-lea practic dispă-

rută, cât și îndepărtata tradiție filozofică aristoteliană. Înăuntrul acesteia din urmă exista o așa numită philosophia practica (sive politica), încă vie pe la sfîrșitul aceluia secol. Ea constituia cadrul sistematic al tuturor "artelor", în măsura în care acestea se aflau în serviciul polisului.

Gadamer propune o reflecție de istorie a conceptelor pentru a pătrunde de-a lungul ei în miezul problemelor pe care le ridică noțiunile implicate în philosophia practica. Cuvîntul filozofie însemna în secolul al XVIII-lea încă știință, iar cuvîntul știință desemna orice cunoaștere, chiar pe cea care nu rezultase din cercetarea experimentală. În expresia aristoteliană de "filozofie practică", cuvîntul filozofie însemna știință în accepția cea mai generală, nu numai în accepția care constituie modelul cunoașterii teoretice (epistēmē) la greci - matematica. Atributul de "practic" îl cumulasă această "știință" pentru a se delimita de filozofia teoretică: "fizică", adică știința despre natură, apoi matematica și teologia (ca meta-fizică). Omul fiind ființă politică, de filozofia practică trebuia să țină întîi de toate știința politică, cultivată pînă în secolul al XIX-lea sub forma așa numitei "politici clasice". Opoziția actuală dintre practică și teorie nu se conturase încă. Opoziția clasică era în ultimă instanță o opoziție pe terenul cunoașterii, și nici decum opoziția dintre știință și aplicațiile științei. Gadamer propune o restructurare corespunzătoare a conceptului de practică după modelul tradițional în vederea înțelegerii sensului tradiției filozofiei practice. O primă operație ar fi scoaterea conceptului de practică din contextul opoziției față de știință. "Reconstrucția sistemului filosofiei, pornind de la conceptul de praxis, are consecințe hotărîtoare asupra modului de a înțelege raportul filosofiei cu realitatea și funcțiile sale specifice" (Viorel Colțescu, în: Orizont 51/1984, p. 12). Gadamer, însă, revendică reconstrucția doar prin teza după care "subiectul este de natura obiectului". Avem aici o inconsecvență tipic idealist-ontologică, preocupată de a genera interval față de conceperea materialistă a istoriei, față de marxismul, după care "obiectivitatea și subiectivitatea se dovedesc... a fi concepte derivate, subordonate conceptului fundamental al practicii" (ibidem). Demersul gadamerian anulează această viziune prin propunerea dizolvării conceptului de praxis-activitate materială. Cu referire la Aristotel se

se susține că teoria este ea însăși o practică, iar activi în cel mai înalt grad ar fi cei eficienți doar prin efortul lor de gândire. Cu o trimitere la Joachim Ritter se susține că "praxis" ar formula comportamentul cel mai general al viului. Praxis ca viațuire se situează între acțiune și simpla stare. Praxis este actul vital (energeia) al viului în genere, căruia îi corespunde o "viață", un mod de viață, o viață dusă într-un anumit mod (bios). Și animalele au un mod de viață, adică praxis și bios. Deosebirea la om e exprimată în conceptul de prohairesis - anticipație, opțiune, anterioritatea alegerii. A prefera conștient un lucru altui lucru, a alege conștient între diferite posibilități - iată semnul distinctiv al omului. Aplicat la statutul cetățeanului liber al polisului, conceptul aristotelic de praxis cumulează încă un accent specific: în polis avem praxis în sensul eminent al cuvântului, praxis caracterizat de prohairesisul biosului. Libera decizie se ghidează după rînduiriile preferențiale dominante ale conduitei de viață, fie în ceea ce privește delectările, puterea și demnitățile sau cunoașterea. Alte deosebiri ale conduitei de viață în constituirea politică a conviețuirii umane: între bărbat și femeie, între bătrîn și copil, între dependent și independent, între sclav și liber. Toate acestea ar fi praxis. Nici o delimitare față de cunoașterea teoretică, domeniu care se elevează din mulțimea posibilităților umane ca un fel de practică la superlativ, ca un discernămint față de producția pe bază de cunoaștere, față de poesis, baza economică a polisului.

În felul acesta, filozofia practică e determinată de limita dintre cunoașterea practică a celui care alege în mod liber pe de o parte și priceperea însușită a meșteșugarului, pe care Aristotel o numește tehne, pe de altă parte. Filozofia practică e ceva cu totul diferit față de meșteșugurile artizanale. Deprinderile ca atare, oricît de importantă ar fi contribuția lor pentru comunitatea umană, nu se află în sfera ei. Filozofia practică își propune să conștientizeze privilegiul omului de a avea prohairesis, atît în formarea atitudinilor umane cu caracter de "arete", virtute, fie ca aceea înțelepciune și chibzuință care îndrumă acțiunea umană. De pe terenul cunoștințelor, ea trebuie, în orice caz, să-și asume și criteriul preferințelor, deci raportul cu valoarea de bine.

Ceea ce deosebește filozofia practică de tehne este, prin urmare, că formulează și problema binelui, întrebând de pildă după cel mai bun mod de viață sau cea mai bună constituție de stat, pe când tehne, indiferentă sub aspect etic, stăpânește doar o deprindere ale cărei sarcini sînt trasate de altă instanță: de către scopul pe care trebuie să-l slujească tot ceea ce produce. Bun sau rău - nu interesează; pentru tehne scopul e scop în ambele cazuri.

Toate acestea ar fi valabile și pentru hermeneutică. Hermeneutica nu e numai teorie a interpretării și exegezei, care stabilește posibilități, reguli și mijloace; hermeneutica nu e numai tehne. În viziunea filozofului, ea aspiră să slujească și să promoveze în mod direct praxis. Pentru comparație: o teorie a logicii nu se limitează la promovarea gândirii logice; teoria numerelor nu își propune să slujească numai efectuării de operații matematice. Aceste științe particulare manifestă un orgoliu mult mai elevat. Sub acest aspect, hermeneutica se aseamănă cu retorica, atunci cînd oferă un fel de Kunstlehre în accepția tehnică. Marcînd, ca și retorica, o capacitate a omului, hermeneutica vizază o sociabilitate penetrată de înțelegere, vizează capacitatea de apropiere umană, incluzînd transpunerea empatică și de exprimare a conținuturilor transsubiective, fără să se rezume la acestea. În perspectivă istorică, hermeneutica are nevoie de ea transformarea omului prin capacitatea de a înțelege.

Intr-o accepție marxistă, filozofia practică ar trebui să se deosebească de filozofia teoretică și să se constituie din problemele filozofice ale practicii social-istorice, ale transformării realității naturale și sociale, ale devenirii relațiilor sociale. Dar filozofia premarxistă nu răzbind niciodată pînă la analiza acestora din urmă. În locul relațiilor sociale, care se constituiau în procesul producției și reproducerii materiale a societății, filozofii interpreți ai proceselor sociale vedeau doar formele politice și juridice care, bineînțeles, se aprijineau pe idei, pe obiective ideale, pe principii. Lor le era atribuită însă forța generatoare de relații sociale. Tocmai de aceea, întreaga "filozofie practică" era dominată de răsturnarea idealistă. Lumea fusese agitată "pe cap" (bagatelă), înclinată pe "rațiune", și puținii ar fi îndrăznit să conteste îndreptățirea acestei ordini atît de revoluționare, în raport cu omul și cu lumea pentru

prima dată antropocentrică. Reluarea "filozofiei practice" este astăzi profund marcată de această relativă cucerire, chiar și în cadrul unei critici a iluminismului atât de insistente ca cea gadameriană.

Bineînțeles, Gadamer este doar unul din mulțimea de autori de diverse orientări, care reiau astăzi "filozofia practică"^x. Wolfgang Ickhorn I sesizează în Deutsche Zeitschrift für Philosophie (28, p. 715) apariția recentă a unui mare număr de articole, recenzii, broșuri și cărți consacrate acelei "filozofii practice", considerată pînă nu de mult ca decedată. Comentînd critic una din aceste lucrări^{xx}, Wolfgang Ickhorn I citează:

"Este vorba despre reactualizarea unei dimensiuni a chestionării și argumentării care, sub conceptul principal de "filozofie practică", constituie pînă la începutul secolului al XIX-lea o parte componentă a învățămîntului filozofic, avînd ca sarcină fundamentarea validității unor norme ale practicii umane ('ce trebuie să facem') precum și examinarea și alegerea de scopuri pentru practică ('cum putem trăi')" (Ibidem).

Deși mai tranșantă, noțiunea marxistă de practică este singura care poate transforma această nesfîrșită speculație unilaterală într-o concepție științifică. Practica se definește în opoziție cu activitatea pur spirituală, ideologică, teoretică, ea nu cuprinde toate formele de activitate omenească, ci numai gegenständliche, sinnliche menschliche Tätigkeit, nu și activitatea teoretică ideologică, numai activitatea materială, bine înțeles conștientă, de transformare a realității naturale și sociale conform cu interesele și scopurile oamenilor. De activitatea animalelor, activitatea omului se deosebește prin caracterul ei conștient. Conținutul principal al practicii îl constituie munca, adică activitatea de producere a bunurilor materiale, precum și lupta politică revoluționară de transformare progresivă a mediului social. Cu toate că distinge între practică și activitatea teoretică, marxismul nu neagă, ci subliniază întrepătrunderea dintre componenta ideal-cognitivă și cea practic-operatională a

^x John Rawls, Karl Otto Apel, Manfred Riedel, cf. Andrei Marga, Cunoaștere și sens, Editura Politică, București, 1984, p. 201 și urm.

^{xx} M. Riedel, Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Freiburg, 1972.

acțiunii umane. Principala corecție introdusă de marxism în reflecția despre practică însă este aceea că practica este "corelația materială transformatoare, obiectivă și socială între oameni și realitate" (cf. 20, p.551), pe cînd orizontul hermeneuticii filozofice cuprinde numai procese spirituale, "practică" transformatoare numai ca interacțiune spirituală.

Este o năzuință mai veche a filozofiei idealiste, în fond moralizatoare și utopică, de a obține transformarea omului prin idee, prin "înțelegerea înțeleaptă a situației", dar mai ales prin idee, lecturînd, de pildă, texte despre virtuose modele din trecut, practicînd edificarea spirituală din hageografii și sacre scripturi. Dar prin reluări aristoteliene și redefinirea arbitrară a conceptului de practică datele problemei nu se schimbă: Transformarea realității e întîi de toate proces real care presupune acțiunea materială, intervenția revoluționară a omului în societate și natură. Conștiința acestui proces se cuprinde și pe sine însăși, latura istoric-hermeneutică, dar ea nu se poate dispensa de "tehnică". Mai mult. Devenirea propriu zis umană se deosebește radical de cea vegetativă sau cosmic-inconștientă tocmai prin apariția unui agent cu tehnică, capabil să catalizeze teleologie procesul istoric. Chemînd la transformarea conștiințelor, existențialismul, "dialectica iluminismului", hermeneutica filozofică au rămas cu privirea ațintită spre trecut, fascinate de grandiozitatea spiritualității cumulate într-un tablou sinoptic, într-o proiecție plană a profunzimii. Luminile tabloului cu falsa perspectivă le-au luat vederea, specția fenomenologică (sehen!) - o iluzie neinterpretată - le-a diminuat interesul pentru procesele reale, purtătoare ale acestui spectacol. Și cum generalizarea noastră nu se bizuie pe opera unui singur gînditor, să privim încă o dată către simptomaticele Heidegger și sindromaticul Bultmann, doi hermeneuți, la care emoția interpretării a avut, mai demult, aceleași consecințe.

Criza gnoseologismului, accente existențialiste. Atitudinea heideggeriană față de istorie agravează dramatic accentele anti-positiviste în domeniul abordării textelor trecutului. Trăsătura caracteristică a istorismului pozitivist consta în utilizarea textelor și monumentelor istoriei ca "izvoare". Istoricul încearcă din ele o reconstituire a trecutului. Printr-un discurs arid, emoțional nepenetrant, istorismul pozitivist constată. Interesează doar evenimentele obiective, faptele, inventarierea lor consta-

tativă cât mai exactă. Istorismul pozitivist urmărește să "fotografieze" istoria (cf. 44, p. 271 și urm.), să obțină o fotografie, un tablou, ein Bild în sens fizic. În fața unei asemenea îndeletniciri, existențialistii se scandalizează din mai multe motive. Unul ar fi că "fotografia" lasă evenimentul istoric în continuare la distanța sa istorică, nerelevând semnificația sa transformatoare pentru existența actuală, gradul său de implicare directă și prin consecințe în existența actuală. Or, după hermeneut, înțelegerea textelor nu trebuie să se reducă la reflectarea cognitivă a ciclului încheiat (geneză-moarte), ci trebuie să reînvie în fiecare generație eficiența trecutului, indiferent de garderoba imagistică a epocii.

"Procesul fundamental al epocii moderne constă în cucerirea lumii ca imagine" - reproșase Heidegger contemporanilor (64, p. 87), și în acest reproș e cuprinsă întâi de toate o extrapolare din fizică, prejudecata despre bidimensionalitatea imaginii. De holografie, la vremea aceea, încă nu se auzise nimic. Apoi: în loc să ni se înfățișeze împreună cu lumea ca un întreg nedezmembrabil, omul și realitatea se separă, se opun ca subiect și obiect, ambele deopotrivă de reificate. În cursul acestei operații pozitivist-cognitive, omul a exclus din dihotomie propria sa autenticitate, recăzând printre obiecte. Dacă ființa umană, spre deosebire de ființa alterității, nu se caracterizează prin simpla stare și prezență pasivă, ci constă în efectuarea activă a existenței, atunci nici un "izvor" istoric nu se poate reduce la transmiterea de așa numite fapte obiective în ipostază pasivă, ci "izvorul", documentul istoriografic trebuie considerat ca exprimare a posibilității unei existențe umane. "Tema centrală a istoriei este mereu posibilitatea existenței trecute" (61, p. 395).

În consecință, a înțelege istoricește nu înseamnă doar constatarea prezenței trecute, ci conștientizarea posibilităților ființării umane trecute, reactualizarea lor ca posibilități ale ființării proprii. Sarcina cercetătorului istoriei nu este numai reconstituirea, ci și conștientizarea posibilităților umane în scopul transformării. În acest caz însă omul nu se mai află ca subiect, în gândirea generatoare de interval, la mare distanță de istoria concepută ca obiect, prinzând-o cognitiv, "cunoscînd-o" doar, ci, anulînd intervalul, el se va lăsa cuprins, acaparat de istorie, implicat în diacronia existenței, devenind, de fapt, parte actuală a ei. Înțelegerea istoriei devine astfel întîlnire cu istoria însăși, un eveniment în cursul căruia e pusă în miză propria existență a cer-

cetătorului, a interpretului hermeneut, a exegetului de documente istorice. El trăiește istoria ca propriul său destin.

Astfel "filozofia existenței", completînd "filozofia vieții" cu dimensiunea profunzimii temporale, dezvăluie omului istoria ca istoricitate a propriei sale gândiri. Adoptînd atitudinea de "înțelegere" față de istorie, de receptivitate comprehensivă și recapitulativă față de trecut, omul adoptă concomitent o atitudine de autoînțelegere, de înțelegere față de sine însuși. Etalonul comprehensionii exprimă acum și măsura disponibilității pentru propria existență. Exegeza istoriei și exegeza ipseității trebuie să se afle într-un raport de reciprocă corespundere.

Rudolf Bultmann susținuse încă în 1926^x că omul, voind să prindă esențialul, nu poate trata istoria ca un dat, ca de pildă natura sau ambianța. El însuși e parte integrantă a istoriei și, de aceea, aplecîndu-se asupra istoriei, el se adresează unei conexiuni în care e implicată propria sa ființare. Cu fiecare cuvînt exprimat despre istorie, el exprimă, în fond, ceva despre sine însuși. Indeletnicirea cu studiul istoriei e, de aceea, un "dialog" cu istoria. Acest dialog nu e susținut în contemplare neutră, indiferentă, ci ipseitatea însăși se știe propulsată de către forțele motrice ale istoriei, fiind profund interesată în ascultarea mesajului istoriei. Interpelînd istoria, insul dorește să afle, cum să-și înțeleagă propria sa existență. În acest caz, însă, indeletnicirea cu istoria nu mai are ca rezultat doar înmulțirea unor cunoștințe atemporale, ci întîlnirea cu istoria însăși în sens literal, întîlnire care, la rîndul ei, este tot un proces istoric. Simpla lărgire a cunoașterii cu fapte pînă acum necunoscute cedează locul unui proces de înțelegere care mai întotdeauna revendică decizii personale. Obiectivismul istorismului pozitivist nu e în stare să se apropie de înțelegere.

E adevărat, că așa numita întîlnire cu istoria are de a face tot cu texte și "izvoare", cu evenimente și fapte ale trecutului. Dar hermeneutul nu va mai elimina propria sa existență din raportul subiect-obiect, nu va mai acuza "subiectivismul" ca factor perturbator, nu va mai pretexta în mod ipocrit "obiectivitate științifică", ci se va deschide ca receptivitate plastică față de istorie, preluînd-o ca propria sa posibilitate. Întîlnind istoria în textele trecutului, hermeneutul va avea în vedere că la capătul

^x Apud Zahrnt (44). Cf. R. Bultmann, Jesus, Tübingen, 1926, p. 7 și urm.; p. 14 și urm.

demersului stă propria sa viață în decizie și execuție.

Tot așa și Gadamer, cînd tratează raportul dintre teorie și practică pe exemplul hermeneuticii: Vorbind despre hermeneutică, fac teorie. Nu am în față situații practice de înțelegere, pe care ar fi chemat să le rezolv. Imi desfăgor atitudinea teoretică față de practica interpretării de texte, dar și față de experiențele lăuntrice comunicării. Această atitudine teoretică conștientizează ceea ce e pus în miză cu ocazia experienței practice a înțelegerii. De aceea, voința generală de a cunoaște pe de o parte și chibzuința concretă a "practicii" pe de altă parte formează o unitate de nedespărțit. Conștiența teoretică a experienței înțelegerii și practica înțelegerii, hermeneutica filozofică și propria autoînțelegere sînt unul și același lucru.

Evident, nu totul. Poziția anti-metafizică, anti-positivistă în domeniul celor "puse în miză" e, fără doar și poate, meritorie, dar atît Gadamer cît și Heidegger, cu atît mai mult Bultmann și Zahrt, pretextînd că prind existența integrală dincolo de dihotomia cognitivă subiect-obiect, omit de fiecare dată, de fapt, procesele materiale ale ontosului uman. O dialectică completă ar cuprinde și relațiile de producție, adică praxis și ca proces social obiectiv, temelia, purtătorul și determinantul de ultimă instanță al oricărei deveniri și transformări spirituale.

Gadamer se disociază totuși critic de aspectele unilaterale subiectiviste ale idealismului contemporan. El insistă asupra consecințelor gnoseologismului naiv care, impunînd un etalon inferior de științificitate, croit pe măsura obiectului științelor naturii, și reducînd tradiția, istoria, la cognitivități și prejudecăți cognitive (ultimele urmînd a fi eliminate), ratează înțelegerea omului, a ființei esențial istorice și substanțial alcătuite din tradiție. Prejudecățile nu sînt străine de consistența noastră umană, prejudecățile nu sînt nici cognitivități valorizabile, rele sau bune, false sau adevărate, fotografii, de care ne-am putea lepăda sau ataga oricînd în consecința unui act de gîndire, de voință sau decizie. Ele nu sînt numai imagini în oglinda conștiinței, "obiecte" în inventarul nostru de idei. Ele ne constituie nededublat pe noi înșine care ne situăm ca efemerități de ștafetă în continuarea marelui proces al vieții cu trecut și viitor. O știință "nepreconcep-tă", fără pre-judecăți, este, de aceea, inimaginabilă, imposibilă. Istoria cunoașterii dezvăluie coexistența achizițiilor trecutului, prezența tradiției - conștientizate sau nu - în substanța ființei

umane. | Tradiția poate fi abordată numai hermeneutic, nu "științific", adică nu pozitivist-scientist. Principiul științei este dubitoul, îndoiala, atitudinea critic-criticistă. Acesta este un principiu adecvat numai față de cognoscibilitățile naturii, neconstitutive persoanei, istoriei devenirii ei. Principiul hermeneutic, dimpotrivă, este "înțelegerea", receptarea necriticistă. Fără să conteste global validitatea abordărilor scientist-criticiste, Gadamer dezvoltă concepția complementară după care tradiția se propagă negnoseologic peste generații datorită receptivității specifice a ființei umane numită "înțelegere", comprehensiune, adică preluare habituală, cognitiv necenzurată, transmitere necritică.. Tradiția se constituie și se prezintă ca adevăr în sine, un adevăr indiferent față de adekvarea cuprinsă în raportul gnoseologic. De fapt, tradiția - habitatul ființei culturale - este, și fiind, ea nu poate fi contestată. Experiența, pe care o mijlocește ea, este, dincolo de orice discernămint criticist, mereu fenomen, experiența tradiției ne este dată nemijlocit prin limbaj - și atît. Noi nu ne-o însușim deliberat. Adevărul ei se sustrage oricărei critici pentru că nu ne putem situa dincolo de limbaj. |

Și totuși, cel puțin la autorul reflecției hermeneutic-filozofice avem de-a face cu o critică.

Desfășurarea noii concepții existențialist-hermeneutice merge mîna în mîna cu antipositivismul ei în delimitarea față de hermeneutica tradițională, mai bine zis cu integrarea critică a hermeneuticii tradiționale. Dacă înainte se înțelegea prin hermeneutică doar teoria interpretării textelor transmise de istoria culturii, o interpretare efectuată numai prin metoda gramatical-filologică (morfologie, sintaxă, semantică, stilistică etc.), acum hermeneutica, respectiv gîndirea care se legitima cu această denumire, își subsuma atît reflecția despre teoria comprehensiunii umanistic-științifice, cît și reflecția filozofică existențialistă care viza construirea și fundamentarea unei ontologii a omului ca univers lingvistico-semantic. Tehnica istorist-criticistă a filologilor nu e respinsă, ci relativată, păstrată și cuprinsă în cadrul conceptului dinamic de comprehensiune ontică. Apare problematica ontologică în forma raportului existențial, ca revers al cogitoului cartesian. Înțelegerea nu se mai interesează numai de mecanicită cauzalitate, ci și de un determinism complex, specific uman, evident prin rolul pe care îl joacă pre-înțelegerea, pre-judecata, tradiția culturală organic, aproape filogenetic asimilată prin apanajul lingvistic al

ființei umane. Prejudecata ontologizată va fi "reabilitată", justificată, validată, ea apărînd în rolul datului obiectiv, al oricui oricărei judecăți, al substanței existențiale de pe fundamentul căreia omul emite noi judecăți, integrează noi condiții, achiziționează înțelegerea actuală. Subiectivitatea, ea însăși un produs al substanței culturale trecute, nu mai poate fi considerată oglindă pură, nudă, simplă și atomă în fața obiectului. Ea e compusă, plină de tradiția acumulată, transmisă de predecesori. Ea nu mai reflectă, ci interacționează cu obiectul. Mai mult: obiectul istoric se adaugă acestui patrimoniu, integrîndu-se organic în el. Iluminismul considerase că subiectul poate și trebuie să se lepede de prejudecăți, de tradiția preluată prin limbaj, preluată fără judecată și experiență practică proprie. Dar subiectul nu e liber să procedeze așa. El este "existență" cu antecedente cognitive și constitutive. Antecedentele sale sînt, ca păcatul originar, moștenite, aproape congenitale. Subiectul e structurat izomorf tradiției, el e instabil și fragil ca și tradiția care nu se poate fi-a genetic, el e valență cognitivă și conștiință de sine, plus îngrijorare, plus angoasă, plus bucurie, plus conștiința finitudinii, plus speranță și celelalte. Din conexiunea sa cvasi-obiectivă, el el nu poate fi extras și cu atît mai puțin abstras.

Considerarea omului ca "existență" implica afirmarea caracterului fatalmente angajat al receptării cognitive. Omul-existență, spre deosebire de omul-subiect, trăiește în permanentă decizie și nu se poate distanța de conținutul cunoașterii sale. Imaginea despre realitate nici n-ar deveni mai adevărată, dacă s-ar încerca o distanțare. Obiectivitatea științifică, atunci cînd tinde să elimine subiectul, ar fi un deziderat ce duce la eroare. Dimpotrivă, realitatea ar fi cu atît mai bine cuprinsă, cu cît subiectivitatea, ea însăși realitate, participă mai plenar la constituirea cunoașterii.

Este particularitatea principală a înțelegerii existențiale, că include în procesul care urmează a fi înțeles și pe cel ce înțelege. Fără considerarea datelor existențiale ale persoanei, cum ar fi îngrijorarea, angoasa, bucuria, conștiința morții ca orizont temporal, o cuprindere adecvată a realității umane pare imposibilă. Exist, deci gîndesc. Cum exist - se vede, se știe, în angoasă și îngrijorare, cu perspectiva obșteșcului sfîrșit. Cum gîndesc, vorbesc, scriu - toate aceste manifestări ale mele în mediul limbajului nu pot fi decît congruente cu dramatismul existenței.

Astfel, prin "răsturnarea" principiului cartesian, se corectează și orientarea raportului tradițional subiect-obiect. Subiectul nu mai interoghează obiectul, obținând de la acesta, în caz de reușită, un răspuns. Ci invers: obiectul, substanța tematică însăși pune subiectul sub semnul întrebării. Ingrijorarea, angoasa, moartea - datele existențiale ale subiectivității - creează incertitudini pentru gândire, formulează interogații către subiectivitate.

Odată cu această viziune se obține un nou raport "științific" față de realitate. Acum tendința nu mai este prinderea și imobilizarea obiectului, pironirea sa de plasa înverșunatului cercetător, fixarea insectei în acul entomologului, ci - deschiderea proprie față de graiul lucrurilor. Hermeneutul ontolog consideră că omul de știință trebuie să asculte^x chemarea lucrurilor dinspre ființa lor și să le răspundă în propriul său limbaj. Nu chestionarea, ci ascultarea interogației lor, precum și replica omului la această interogație constituie sarcina.

Criza gnoseologismului pozitivist, a metodologiei scientiste, agravată odată cu recrudescența problematicii antropologic-filozofice, simptom și reacție contestatară în același timp, e un grăitor indiciu pentru caracterul istoric al "rațiunii", pentru gradul erorii comise odată cu absolutizarea ei abstractă, mai târziu odată cu însăși formalizarea proceselor intelectuale și cu idolatrizarea acestei esențe umane înstrăinate. O apologie iluminată a rațiunii divinizate nu mai e posibilă astăzi, și nici un raționalist oricât de conservator nu ar mai putea-o întreprinde în termenii iluminismului. Din această situație nu rezultă însă că reacțiile contestatatoare trebuie îmbrățișate fără rezerve. În ceea ce privește hermeneutica filozofică, izbește și ne pune în gardă abuzul de limbaj metaforic, mai mult beletristic decât științific, al criticii anti-pozitiviste. Obiectul, lucrul e de-a dreptul personificat atunci când i se atribuie inițiativă interogativă. Nu înseamnă a fi insensibil și obtuz să promovezi constatări lucide de tipul: lucrurile nu "cheamă", nu întreabă, ele nu au grai. Graiul lucrurilor e o metaforă sau o ficțiune plăsmuită de fantezia poetului. Lipsa de sobrietate în exprimare se învecinează aici cu fabulația pseudostiințifică. Ea poate fi permisă creatorului de ficțiuni literare, dar nu și omului de știință. Firește, cerința sobrietății

x "Zicerea este o ascultare și cel care vorbește nu știe care este gura zicerii sale" (Tudor Ghidescu reproducându-l pe Heidegger, 13, p.109).

de limbaj nu afectează în aceeași măsură filozofia. Totuși, deși filozofia nu este ostilă metaforei în genere, în momentul fixării cognitive și ea trebuie să se opună considerării ad litteram a metaforei. Omul de știință, cărui i se dau lecții de hermeneutică, va contesta cu îndreptățire științificitatea expresiei poetice, valoarea ei cognitivă în domeniul științificului extra-estetic. Sobrietatea sa adesea bănuitoare ar sta bine și filozofilor postiluministi atunci când "sarcina" constă în refuzarea mistificărilor beletristice care tind întotdeauna către incifrare mitologică, în cazul de față de-a dreptul către o nouă mitologie, mai esoterică și mai adecvată blazării omului modern, precum și snobismului elitar intelectualist. Intreaga teologie a kerygmei (R.Bultmann) stă mărturie pentru proporțiile consecințelor religioas-alienante ale lipsei de sobrietate în exprimare. Metafora creată de ateul filozof Heidegger a slujit, aproape nemodificată, emulului său pastor în elaborarea teologiei moderne.

Să ne înțelegem: personificarea în limbajul filozofic poate fi acceptată atîta timp cît sîntem conștienți de valoarea ei pur stilistică. Utilizarea ei în scopul ontologizării ulterioare a sensului literal este un fals, o substituie față de care putem rămîne vigilenți fără să acceptăm exagerările anti-filozofice ale filozofiei analitice. Încă nu sîntem victima, ci demistificatorii acestui fals dacă atragem atenția, tot printr-o metaforă, că imaginea poetică e adesea atît de seducătoare, încît devine "chipul cioplit" care termină prin a pretinde adulare. "Noua hermeneutică" tocmai în această direcție pare să se îndrepte. Întîi e folosită personificarea ca figură de stil, apoi figura de stil e acreditată ca locuțiune și transformată în definiție. Hermeneutul existențialist întîi personifică FIINTA pentru a ilustra o cuprindere mai largă, superioară, pentru a exprima un raport mai cuprinzător, integrator de logos, apoi așteaptă de la FIINTA să se reveleze grăind și interogînd pe om, adică să se comporte antropomorf, ca o persoană reală, procedeu în cursul căruia se uită că personificarea a fost provizorie, că e procedeu stilistic și nu propoziție enunțiativă, acreditabilă ca idee cu valoare de adevăr în sens literal. Critica "noii hermeneutici" trebuie să sesizeze această mișcare potrivnică demitologizării și secularizării cerului monoteist.

La Gadamer, critica ar trebui extinsă asupra întregului concept hermeneutic al tradiției. Reabilitînd prejudecata, Gadamer neglijează opoziția implicată în raportul dintre autoritate și rațiu-

ne. Generațiile succesive ar prelua fără crîcnire tradiția, situîndu-se în prelungirea ei ca proces firesc și ca recunoaștere ne-problematică. Tradiția s-ar impune prin autoritatea ei de achiziție definitivă și adevăr incontestabil. În hermeneutica filozofică, tradiția îi are pe oameni, nu oamenii au tradiție. Tradiția este zeitatea care a eliminat creatura umană din panteon. Rămîne să întrebăm, cine pe cine a creat; iar odată cu formularea unui răspuns corect la această întrebare poate fi restabilită și dialectica reală a cunoașterii, activitatea de cunoaștere umană ca fenomen istoric, care nu poate să nu fie concomitent atitudine critică. Oricum, ceea ce vrea filozoful tot nu poate fi obținut numai prin contestația antiscentistă, antimetodologistă și nici prin evidențierea particularităților experienței artei, prin sublinierea "pluralității experiențelor", prin supralicitarea ontologizantă a hermeneuticii, echivalentă cu conceperea nedialectică a procesului cunoașterii. Problematika omului nu poate fi promovată în opoziție cu știința.

E adevărat, lumea nu a fost schimbată de filozofi, ea nu poate fi schimbată nici de oamenii de știință. Filozofii, oamenii de știință nu sînt comunități autotelice. Tocmai în aceasta rezidă și dezolarea filozofului nemarxist: El constată ineficiența și lipsa de consecințe social-revoluționare a științei, a acelei științe-mijloc întrutotul manipulabilă în scopuri antiumaniste, care îi este contemporană și conspățială și care servește cu indiferență exasperantă interese de clasă heterogene, poate chiar unor scopuri global distructive în cazul unei noi conflagrații pe care "omul" nu o dorește. Așa că: dacă în știință nu avem adevăr "uman", să căutăm acest adevăr în sfera vieții extra-științifice. O logică dezarmant de simplistă! "Analizele care urmează - anunță Gadamer introductiv la "Adevăr și metodă" - pleacă de la această rezistență care, din interiorul științei moderne, se opune pretenției la universalitate a metodologiei științifice. Intenția lor este să frecventeze, oriunde ar întîlni-o, experiența adevărului care depășește sfera controlată de metodologia științifică și să-i examineze legitimitatea. Astfel, științele spiritului se întîlnesc cu moduri de experiență situate în afara științei: cu experiența filozofiei, cu experiența artei și cu experiența istoriei însăși. Toate acestea sînt modalități de experiență în care se manifestă un adevăr ce nu poate fi verificat cu mijloacele metodice ale științei. Filozofia zilelor noastre are, în această privință, o

foarte elaborată conștiință" (73, pp.XXVII-XXVIII).

Dacă îl citim pe Platon, pe Aristotel, pe Leibniz, pe Kant, pe Hegel, constatăm de fiecare dată că filozofia comunică adevăr, un adevăr ireductibil la știință, la metodă, și inaccesibil pe altă cale, diferită de cea a filozofiei. Gadamer crede cu pasiune că recunoașterea acestui fapt contrazice etalonul specific, aplicat de știință în cercetare și progres (cf. 73, p.XXVIII). E o variantă a revoltei împotriva imperialismului gândirii scientiste și, în mod vădit, o pornire mesianică de mântuire a adevărului uman integral. Iată, spune filozoful, iată, importanța filozofică a artei, potrivnică oricărui raționament scientisto-credul, rezultă deasemeni din experiența specifică a artei. O operă de artă comunică în felul ei adevăr, un adevăr care, pe altă cale, nu poate fi aflat. Pe lângă experiența filozofiei, "experiența artei reprezintă cel mai insistent avertisment dat conștiinței științifice de a-și recunoaște limitele" (ibidem).

O expresie mai răspicată a crizei de încredere în metodologia scientismului pozitivist și, în fond, antifilozofic nu mai trebuie căutată, întrucât Gadamer se face aici ecoul chiar a "filozofiei zilelor noastre". Adepții autonomiei metodologice a "științelor spiritului" au contestat dintotdeauna arogarea exclusivistă a calificativului de "științific" de către o singură metodologie, cea a științelor naturii. Reproșul aroganței scientiste este extins acum asupra tuturor filozofiilor care nu procedează fenomenologic și revendică abandonarea... falselor probleme ale metafizicii. Adevărul nu poate fi luat în arendă sau transformat în apanaj al unei singure metodologii particulare. Analiza gadameriană merge pe această pistă, considerând arta, istoria, filozofia mijlocitoare de experiență extrastiințifică, de adevăr. Decepționat de platitudinea și insuficiența umanistic-formativă a scientismului, Gadamer frecventează acele zone ale adevărului "extrastiințific", cu predilecție arta, și le transformă în teren de cercetare hermeneutică, el se dedică în felul acesta cercetării unei realități uman-comprehensive și maginal nemodelabile, mai ales în ceea ce privește sensul trăit, sporul de fericire, satisfacția în stare să spulbere nonsensul, absurdul unui progres științifico-tehnic monodimensional, el caută acea satisfacție capabilă să contribuie la instalarea sațietății psihice fără de care orice înestulare viscerală perpetuează "foamea de adevăr". Deși cu rezerve față de potențialele generalizări, nu putem să nu încuviințăm acest efort, această

căutare de ieșire din criză. Verum non est vero contrarium, nici un adevăr nu contrazice un alt adevăr. Adevărurile dobândite pe căi diferite concordă între ele, chiar dacă prin concordanță se înțelege aici un raport dialectic. "Căile diferite" trebuie cunoscute și practicate. De altfel, Gadamer se declară doar împotriva abordării exclusiv behaviorist-pozitivist - spre exemplu a sferei socialului (72, pp.119-120), nu și împotriva unor utile metode științifice în studierea unor fenomene sociale.

"Hermeneuticul" gadamerian, cu pretenția sa la universalitate metodologică, nu se opune astfel "științificului" (Alexandru Boboc), ci încearcă să umanizeze "științificul" cel în neconcordanță cu formațiunea socială și să-l reintegreze ca parte în totalitatea manifestărilor spiritualității umane. Hermeneuticul, după cum vom vedea mai pe larg la locul potrivit, pretinde universalitate și stăruie asupra acestei pretenții în pofida unor critici de prestigiu. Sarcina, pe care ne-am asumat-o noi, nu este să-i justificăm unilateralitățile și absolutizările, ci să-l sesizăm ca protest întrutotul îndreptățit față de antiumanismul societății burgheze, să-l cităm ca mărturie pentru acest antiumanism.

Criza comunicării și substratul ei social. Ideea că intensificarea preocupărilor de hermeneutică reprezintă întotdeauna o replică la o criză a reapărut recent, ca elaborare ceva mai cuprinzătoare, la Alwin Diemer (37, cf.p.11): Hermeneutica este preocuparea pentru înțelegere și concomitent expresie a unei crize de încredere și de validitate. Criticul recenzenț al lucrării lui Diemer, Jörg Schreiter, notează în legătură cu această viziune: "Intr-adevăr, dacă încrederea într-o orînduire socială, în legi și norme este nelimitată, atunci preocuparea pentru tratarea exegetică a unor texte, aparent sau realmente semnificative și/sau practic-orientative, pare a nu fi necesară"^x. De asemenea: dacă cogniția e în avînt și înțelegerea e reală, nu numai înțelegerea textelor scrise, ci și înțelegerea în comunicarea verbală și operatorie, atunci cîmpul de afirmare al hermeneuticii nu este dat, hermeneutica rămîne fără obiect. Dar dacă hermeneutica e prezentată ca expresie a unei "crize de încredere", atunci istoria acestei discipline apare ca o suită de "situații hermeneutice". Diemer ilustrează ideea cu antichitatea greacă timpurie, cu antichitatea tîrzie, cu prăbușirea evului mediu urmată de o epocă de revoluționare a

^x Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 1/1979, p.140

gîndirii pînă în secolul al XIX-lea, precum și cu contemporaneitatea. Propria sa contemporaneitate în plină transformare, însoțită de inerente crize de încredere, e considerată de Diemer ca justificare a preocupărilor actuale pentru hermeneutică, inclusiv a sa, în opera citată. E relativ facilă observația după care criza comunicării, ca fenomen social, însoțește, dublează în sfera limbajului situațiile revoluționare, reflectînd concretețea socială a înțelegerii, limitele de clasă ale capacității de comprehensiune, schimbarea de rol și a raportului de forțe dintre clasele sociale, dintre clasa dominantă cu resurse hegemonice epuizate și clasele asuprite, în ultimă instanță modificări esențiale în domeniul forțelor de producție, care reclamă reorganizarea relațiilor de producție și transformări corespunzătoare în sfera suprastructurii. Înțelegerea diferită a unor noțiuni ca democrație, libertate, drepturile omului, pace și coexistență pașnică, ilustrează cu prisosință profunzimea și proporția crizei comunicării ca aspect al fenomenului mai cuprinzător al crizei de încredere, care impune și de data aceasta hermeneutica din profunzimi "existențiale".

Am izolat un aspect al crizei comunicării pentru o referință specială, datorată locului pe care-l ocupă acest fenomen în discursul filozofilor hermeneuți: stafia tehnocratismului, suspectată de social engineering, de profanare instrumentală a templului reflecției social-istorice, singurul "loc" din univers, în care homo res sacra homini est. Știința modernă, proporțiile tehnice pe care le-a căpătat prin înglobarea ei în uneltele muncii, ale confortului casnic și public, au creat impresia că aici se petrece ceva care, pentru profan, rămîne un mister. Nu oricine dobîndește suficientă instrucție științifico-tehnică pentru a putea înțelege ce se petrece într-o uzină, în sistemele infrastructurale ale unui mare centru urban, într-un televizor, într-un computer; nu oricine înțelege limbajele formale cu care operează specialiștii, această categorie tot mai importantă, dar mereu minoritară a populației. Eforturile hermeneuticii de a pune în relație limba naturală dialogică cu limbajele formale monologice reprezintă un demers de luare în stăpînire pentru majoritate a ceea ce pare să fi fost revendicat ca apanaj al tehnocrației. La Gadamer, acest efort ia forma "pretenției la universalitate" pentru hermeneutică.

Criza de încredere interveniă între tehnocrația de la pîrgiile științifico-tehnice de comandă ale bunăstării și demersul din agora nu ar avea nici un substrat real în presupusa diviziune

a limbajului, intervenită în urma specializărilor extreme ale acțiunii și gândirii sociale. Critici ca Hufnagel rezolvă "criza" demascând-o ca neîntemeiată, ca declanșată în urma unei neînțelegeri. Interogația care precede vâlcărelile filozofilor comunicării s-ar dovedi a fi o falsă problemă. Diviziunea limbajului reprezintă un aspect al diversității, cuprinsă în unitatea "lumii vieții". În felul acesta, Hufnagel anulează tendința absolutizantă din viziunea lui Habermas: limba naturală și limba enunțurilor științifice, vorbirea dialogică și cea monologică nu se află în opoziție ireductibilă, "transformarea unor enunțuri științifice în structuri ce aparțin limbii naturale este constitutivă pentru conceptul de știință" (22, p.132), iar "intersubiectivitatea proprie observației științifice este un indiciu pentru funcția constitutivă a comunicării" (ibidem). Acest "aspect constitutiv", precum și realitatea diviziunii sînt considerate aici pur teoretic și ca fenomen strict lingvistic, chiar dacă se admite originea din *Lebenswelt*. Echivalentul lor social, substratul real al diviziunii și constitutivității, în ultimă instanță "criza" însăși, cauzele ei, aspectele ei sociale sînt constant ocolite, probabil ca ideologie "nedemnă" de spiritualitatea sublimată a filozofării hermeneutic-umanistice, abordarea lor părăindu-i-se înțeleptului din butoi ca un veritabil dezmăț în raport cu austeritatea abstractă a reflecției filozofice.

Totuși, nu poate fi mușamalizat că hermeneutica filozofică e profund implicată în reflexul crizei sociale, economice, politice, în consecințele pe care le are acest reflex pentru sfera comunicării. Noi o abordăm ca simptom, dar ea trimite la cauze, la diagnosticul maladiei sociale, de tratat numai în cadrul practicii revoluționare.

Criza gândirii și dezalienarea. Zguduirile prin care a trecut tradiția europeană pînă în secolul trecut au determinat în aproape toate sectoarele spiritualității creatoare o căutare a "originarului" - e de părere Werner Marx (cf. 66, I, p.217). În literatură, în poezie, în artele plastice, în muzică, în diversele discipline ale așa numitelor științe ale spiritului, îndeosebi în filozofie, se spera că "regresiunea în spatele tradiției" va deschide dimensiuni mai profunde ale adevărului uman, că din izvoarele inițiale vor țigăni noi creații de sunet, limbaj, artă plastică și gândire. Căutarea "originarului" era motivată critic, pe exemplul mădularilor moarte ale tradiției. Originarul trebuia să fi fost miez viu, valoare autentică, în opoziție cu contemporaneitatea bolnavă ce urma să fie

asanată. Era o formă a expectației mesianice în cultură, paralelă și omolog corelată cu maturizarea condițiilor revoluției sociale. Aceste condiții determinau atât conștiința revoluționar-practică a necesității reorganizării societății pe principiul dreptății sociale, cât și o romantică nostalgie după paradisul pierdut - relicvă sacră a anamnezei unei omeniri cîndva generic solidare. Insatisfacția în hic et nunc - indiciu al îndreptățirii unei lumi mai bune - vădea două orientări: spre viitor și spre trecut; spre anticipație, vis diurn și utopie în cazul progresivității, spre amintire, vis nocturn și psihanaliză în cazul regresivității. Nostalgia romantică a trecutului se manifesta în sens invers progresului, căutarea originilor idealizate și încercarea imposibilei lor reactualizări nefiind altceva decît manifestare a unor interese contrariate de mersul implacabil al istoriei. Aici nu considerăm "reacțiunea" ca revers plat la "progres", ca antipod pur topologic, lipsit de structură și dialectică interioară. Orice fenomen social e complex și lăuntric contradictoriu, inclusiv "reacțiunea" și "progresul", diferența fiind orientarea generală, sensul interesului și mișcarea în cadrul proceselor istorice globale. Firește, interesul pur istoric față de realitatea "originară", preocuparea față de geneză, față de stadiile evoluției și devenirii, nu puteau fi decît științifice. Dar idealizarea trecutului, încercarea refacerii sale ca atare, prin renunțarea la patrimoniul valoric cuprins în acumulările tradiției și organic integrat prezentului, erau cel mult niște sacre osteneli neștiințifice, erau "ideologice" și revendicau interpretare. Fenomenul primar, considerarea sa ca fapt istoric, dezvăluirea valențelor sale progresive era știință. Dar transformarea sa în model, în pildă, în prototip și imperativ pentru acțiunea socială era ideologie retrogradă. Cît de complexe și lăuntric contradictorii sînt fenomenele sociale se vede și din aversiunea nediferențiată față de tradiția privită ca ceva ce l-ar fi înstrăinat pe om de esența sa originară, aversiune nutrită adesea în numele rațiunii și progresului. Ca și cum progresul nu ar presupune și continuitate, acumulare, chibzuință în acumularea valorilor; ca și cum cultul rațiunii ar revendica demolarea totală a vechiului și reconstruirea noului pe ruinele achizițiilor global afurisite ca alienante. Desigur, nu tradiția ca acumulare de valori culturale era pricina alienării substanței umane, nu abandonarea tradiției avea să mîntuie pe om, ci întîi de toate discernămintul între tradiția clasei dominante și tradiția progresistă, revoluționară a

a celor oprimați. Prima încheia și se edifica dinspre trecut, a doua deschidea și făgăduia viitor. Numai prima frîna, pervertea și aliena. A doua proiecta ceea ce încă nu exista: integralitatea omului ca ființă socială; ea reînnoia continuu substanța umană, tinzînd dialectic către refacerea rînduilelor egalitare în condițiile achizițiilor tehnice, culturale, materiale, cognitive de milenii. Pe cînd, în unilateralitatea ei, lozinka globală "înapoi la origini" era, firește, reacționară, chiar dacă ar fi apărut în programul profesat de revoluționari.

Dar Werner Marx, explicînd criza spiritualității europene, în contextul căreia a apărut meditația hermeneutic-filozofică, simplifică excesiv atunci cînd postulează ostilitatea față de tradiție a unei lozinci globale, socialmente nediferențiate. Karl Marx și Ludwig Feuerbach nu pot fi citați pentru ilustrarea tezei căutării "originarului" (cf. 66, I, p. 218). Alienarea umană era reversibilă, dar reversibilitatea ei nu se referea la cadrul unei mișcări de dute-vino, nici la circularitatea stagnantă, ci la dialectica progresului în spirală; ea reclama păstrarea achizițiilor de bunăstare spirituală și materială, dezvoltarea acestor elemente ale "tradiției", constituind chiar o cerință fundamentală a oricărei înaintări în timp științific concepută. Ființa umană trebuia recuperată din structurile economice antagonice, din proiecțiile fantastice moral-compensatorii, din monodimensionări consumiste, și această recuperare-integrare nu se putea obține sub deviza "înapoi la origini", ci numai sub imperativul: înainte pe spirala ascendentă a progresului!

Firește, sensul mai profund al mesianismului, al soteriologiei epocii - dacă e să păstrăm termenii teologici familiari nemarxiștilor - nu consta numai din îndemnuri, ci el se constituia din mișcarea istorică reală, exprimată pînă la urmă în descoperirea proletariatului ca gropar al burgheziei (cf. 1, p. 45). Este totuși adevărat că Feuerbach se revolta împotriva idealismului german și opunea conștiinței de sine, adică conceptului în infinită autorealizare, pe omul firesc, natural (originar!), ca ființă corporal-senzorială și finită. Este de asemeni adevărat că Marx a răsturnat idealismul hegelian în cadrul căruia ființa umană reală era dedusă dinspre spiritul infinit. Dar aceste răsturnări nu reprezintă și inversări de sens în cadrul procesului social-istoric real, ci tocmai restabilirea în gîndire a mișcării reale, a ordinii reale, precum și reîntregirea părților eliminate sau compensatorii proiectate în fan-

tastic, proiecție provizorie și paleativă pe durata proceselor antagonice care, odată suprimate, reclamau această dezalienare restauratoare. Criza gândirii filozofice, manifestă în rătăcirile idealismului dialectic și ale materialismului metafizic, "depășite" irracionalist prin Kierkegaard, Nietzsche și existențialismul modern, fusese recunoscută în esența ei și surmontată științific printr-o nouă concepție umanistă, singura de altfel, care a dat perspectiv roade practice în istorie - umanismul revoluționar al clasei muncitoare.

SUBIECTIV ȘI OBIECTIV
ÎN
COMPREHENSIUNEA
HERMENEUTICĂ

Conceptul central al hermeneuticii este înțelegerea, comprehensiunea - cum a mai fost numită pentru a deosebi conceptul filozofic de accepția comună a termenului. A înțelege pe cineva presupune, printre altele, capacitatea psihică de transpunere în interioritatea altuia, mai corect a altcuiva, și mai corect a celui-lalt. După cum am văzut, ideea de transpunere empatică nu este gadameriană. Gadamer s-a prezervat constant de psihologizare "romantică" a demersului hermeneutic, mai ales față de tradiție, trecut și textele trecutului. Hermeneutica filozofică reprezintă, de fapt, o statornică critică, depășire și cuprindere a subiectivului în ontosul uman obiectiv, adică procesualitate ireversibilă. Totuși "discuția actuală - scrie Alexandru Boboc (5) - despre hermeneutică trimite la tradițiile ei romantice (Schleiermacher, H. Stendhal, Joh. Droysen) și postromantice (Dilthey, Rothacker, R. Bultmann), tradiții care au pregătit 'hermeneutica filozofică' (Heidegger, H. Lipps, Gadamer, Ricoeur)".

În urma fundamentării filologico-filozofice a conceptelor hermeneuticii, realizată la începutul secolului trecut de către Schleiermacher, Wilhelm Dilthey încercase, la rîndul său, să confere acestei discipline, inițial auxiliar al teologiei, statutul de "știință a spiritului" în genere (cf. 60, p. 317 și urm.). Era o contribuție meritorie la desfășurarea, către finalitatea sa secularizantă, a unui proces în esență inevitabil în mișcarea gândirii moderne. Pentru a înțelege mai bine exigența hermeneuticii filozofice, întreprindem aici întâi o retrospectivă asupra lui Schleiermacher atît dinspre Dilthey cît și dinspre Gadamer.

Acțiunea umană - constatase Dilthey (60) - are pretutindeni ca premisă înțelegerea altor persoane. O parte importantă a fericirii umane izvorăște din părăgia cu semenii, din receptarea și împărtășirea stărilor de spirit ale celui-lalt. Întreaga strădanie a filologilor și istoricilor se întemeiază pe premisa ca înțelegerea singularului să poată fi ridicată la rangul de obiectivitate, să aibă semnificație obiectivă, un conținut obiectiv. "Conștiința istorică" devine astfel conștiință actuală, trecutul istoric e integrat în personalitatea actuală. Coerent cu restul gândirii sale, Dilthey se motivează întrucîtva hedonist: Din asimilarea culturilor apuse, a forței și farmecului lor, rezultă, pentru omenirea actuală, un imens spor de fericire. Chiar dacă științele sistematice "ale spiritului" deduc din receptarea singularului raporturi

generale și legice, procesul hermeneutic (de înțelegere și interpretare) constituie și pentru ele temelia.

Ce înseamnă "înțelegere" la Dilthey? Înțelegerea e procesul prin care cunoaștem o interioritate pe baza semnelor senzorial date din exterior. Din semne senzoriale trebuie cunoscut psihismul ce se manifestă prin acele semne. Definiția e valabilă de la gînguritul sugarului pînă la textele din Hamlet și la critica rațiunii. Din pietre, marmură și sunete muzicale, din gesturi, cuvinte și texte scrise, din acțiuni, rînduiri economice și constituții ne vorbește un același spirit uman care trebuie interpretat, exegezat. În măsura în care e determinat de condiții și mijloace comune, procesul înțelegerii trebuie să aibă pretutindeni aceleași trăsături. Universalitatea conexiunilor obiective face posibilă și comunicarea între subiectivități.

Dilthey își restrînge aserțiunile la limbaj. Sculpturile, tablourile, vestigiile de cultură materială în interpretare depind toate de limbaj, de literatura aferentă, de scriptură. Hermeneutica este învățătura despre măiestria interpretării scrise. Hermeneutica conjugă analiza experienței lăuntrice cu înțelegerea, demonstrînd posibilitatea și limitele cunoașterii generalizatoare din "științele spiritului", în măsura în care acestea sînt condiționate de faptele psihice.

Legitimîndu-se cu genealogia sa spirituală, Dilthey schițează un istoric al hermeneuticii pentru a reliefa mersul legic al procesului de cuprindere cognitivă din "științele spiritului". Antichitatea, epoca Renașterii, Reforma, timpurile moderne începînd cu Flacius, Baumgarten și wolfianul Meier au cunoscut preocupările lor hermeneutice. Dar cel care reunește în sine virtuozitatea interpretării filologice cu disponibilități autentice filozofice era, spre satisfacția lui Dilthey întîi de toate Schleiermacher. Hermeneutica lui Schleiermacher s-a născut din îmbinarea fericită a celor două momente - cel filologic și cel filozofic. Pînă la el hermeneutica fusese cel mult un eșafodaj de reguli al căror liant era constituit din finalitatea unei interpretări general valabile. Funcțiile ei erau cele care concuraseră la reușita oricărei interpretări neproblematizante și exterioare în exigențele ei formal-logice; adică exegeza gramaticală, istorică, estetic-retorică și obiectuală.

Regresînd în spatele regulilor, Schleiermacher analizase pentru prima oară procesul înțelegerii însuși. Din cunoașterea pro-

cesului înțelegerii, el deducea posibilitatea unei exegeze general-valabile, instrumentele ei, regulile ei. Înțelegerea, ca reconstituire și coexecuție, putea fi analizată de el în condițiile unor raporturi proprii cu producția literară. În contemplarea vie a procesului creator, în care se naștea opera unui destin literar, el recunoștea condițiile cunoașterii procesului hermeneutic, adică ale reconstituirii unei opere ca totalitate, din care să fie înțeleasă interția și spiritualitatea autorului. Dilthey evocă constelația excepțională, în care s-a născut hermeneutica lui Schleiermacher: interpretarea lui Winckelmann a operelor de artă, transpoziția psiho-etnologică a lui Herder, filologia lui Friedrich August Wolf, procedeele filozofiei transcendente germane de a răzbi cu meditația dincolo de faptele de conștiință, către o potențialitate creatoare care acționează unitar și generează în noi întreaga imagine a cosmosului, fără să fie conștientă de sine. Friedrich Schlegel devenise îndrumătorul lui Schleiermacher către arta filologică. Schlegel elaborase planul unei "științe a criticii", întemeiată pe o teorie a potenței literare productive. Contemplând constelația, Dilthey constată că opera lui Schleiermacher este rezultatul ei. Pentru că: abia pe relația dintre înțelegere și producție poate fi întemeiată legătura dintre reguli, care determină mijloacele și limitele exegezei.

Individualitatea exegetului și cea a autorului, fiind termeni comparabili, interpretarea general-valabilă nu mai ridică probleme. Ea nu mai e doar deziderat, ci posibilitate în virtutea naturii înțelegerii, care decurge din natura general-umană, din acel fond generic care face posibilă comunitatea umană de limbaj. Deosebiri individuale nu constituie discontinuități calitative absolute dintre persoane, ci doar deosebiri de grad ale acelorasi procese psihice. Deosebiri sociale, fiind intraspecifice, nu alterează fondul biologic subordonat, care este comun. Peste orice deosebiri de rasă, clasă, cultură și epocă, temperament și concepție, filozofia vieții, pe care e clădită această viziune hermeneutică, vede posibilitatea reconstituirii trăirilor altora. Dacă hermeneutica presupunea înțelegerea trăirilor altora, atunci ea era evident o componentă a filozofiei vieții. Exegetul n-avea decât să-și transpună experimental propria vitalitate într-un anume mediu social-istoric și să-și accentueze, respectiv să-și estompeze anumite procese psihice. E de la sine înțeles că ceea ce numim noi conștiință de clasă urma să fie estompat. Atît Schleiermacher cît și filozofia vie-

ții au neglijat însă un anume amănunt: determinismul obiectiv, care se manifestă în planul subiectivității prin conștiința de clasă, nu poate fi anihilat. Iar "estomparea" deliberată nu ar reuși decât să declanșeze acțiunea spontană, stihinică a acestui determinism. Pe deasupra, nici Schleiermacher, nici Dilthey nu au bănuit încă, ce dificultăți în calea comunicării dintre monadele societății burgheze târzii se vor generaliza după ei și vor fi deplînse de descendența lor spirituală ca fenomene de criză. Sedus de optimismul raționalist al lui Schleiermacher, Dilthey își va urma predecesorul în toate ungherele situației hermeneutice, luminîndu-le cu pledoaria sa în favoarea fondului genetic comun al speței umane, socialmente pretins nescindabile. Cu toate acestea, cel puțin o umbră din experiența însingurării de mai târziu se conturează de pe acum în anumite rezerve cu privire la infinitatea sarcinii cognitive, la relativitatea oricărei înțelegeri, precum și în verbalizarea "limitelor" și a "inefabilului" care, la existențialiști, vor deveni adevărate categorii fundamentale ale filozofiei^x.

Ultima finalitate a procesului hermeneutic este - încă în concepția lui Schleiermacher - înțelegerea autorului mai bine decît s-a înțeles el însuși. Această consecință necesară a doctrinei despre creația inconștientă încă nu presupune nimic nefiresc, nimic mistic sau miraculos. Criticile și polemicile antidiltheyene în această privință reprezintă o neînțelegere. Gadamer atribuia o asemenea finalitate întregii teorii hermeneutice a romanticismului (cf. 73, p.180 și urm.; p.280). Cu argumentație ontologică, el însuși pare să adere la ea (ibidem, p.280), dar anunță scrupule obsedante în legătură cu latura ei aparent arrogantă. De fapt, pînă la urmă el retractează opinia exprimată în această formă. După Dilthey, hermeneutul decelează ideea poetului și o raportează la conexiunea ansamblului, la procesele de interacțiune complexă dintre domenii, explicînd-o și înțelegînd-o dintr-un context superior, în sens de generalitate ce depășește gradul de conștientizare la nivelul individualității creatoare. Este în fond o concepție deterministă pe care poetul nu trebuie nici să o știe, nici să o împărtășească. Conexiunea este obiectivă. Ea nu depinde de voința, deliberarea sau conștiința subiectului. Dar din postul său descleștat și istoricește evoluat, exegetul o sesizează și o scoate în relief. Filozofia vieții e încîntată și înclină să considere aceasta cel mai mare triumf al hermeneuticii.

Dilthey revendică elaborarea unei metodologii "a științelor spiritului", care să includă prezentarea metodelor creatoare ale unor exegeți geniali de diverse specialități. Metoda utilizată de genul creator va reflecta conexiunea. Regulile abstracte, desoperite de genul hermeneutului, deși subiectiv condiționate, vor permite deducerea unei reglementări general-valabile de pe poziții gnoseologice. O asemenea metodologie ar fi necesară, întrucât cunoașterea produsului spiritului creator nu este o cunoaștere a cunoscutului! Paradoxul cunoașterii cunoscutului se bizuie pe premisa falsă după care cunoscutul și produsul sînt identice. În realitate - explică Dilthey - în producție cooperează toate forțele spirituale, și într-o operă poetică sau într-o epistolă paulină există mai mult decît cunoaștere.

Înțelegerea diltheyană se aplică la propriu numai monumentelor literare, și ea devine numai în acest caz exegeză cu valabilitate generală. Dincolo de folosul practic modest al demersului său, filozoful îi stabilește hermeneuticii o a doua sarcină. Ea trebuie să întemeieze teoretic valabilitatea generală a interpretării, deoarece numai pe aceasta se edifică certitudinile istoriei. Deși continuarea acestei idei va implica personalitatea actuală într-un proces hermeneutic cu consecințe stringent-transformatoare, demersul lui Dilthey nu se îndreaptă aici decît împotriva permanentelor invazii ale arbitrarului romantic și ale subiectivității sceptice în teritoriile istoriei ca disciplină.

Inclusă în conexiunea gnoseologie-logică-metodologie din științele spiritului, această învățătură despre interpretare devine o verigă importantă între filozofie și științele istorice, o componentă principală a fundamentelor științelor spiritului. Posteritatea poate nu a onorat încă așa cum se cuvine strădania antireducționistă a lui Dilthey. Adesea a fost remarcat doar aspectul negativ, numai arbitrarul metodologic, iraționalismul, pesimismul, relativismul etc. la acest gînditor, numai artificiozitatea dihotomiei sale a științelor, numai tenta agnosticistă, antiscientistă a dualismului metodologic și a autonomiei metodologice a științelor sociale, nu și dialectica reală care a stat la baza separării, nu și temeiul ei ontologic. Problema e, dacă acordăm sau nu statut ontologic universului spiritual al omului, așa cum s-a instituit el de-a lungul devenirii începînd cu antropogeneza. Un eventual răspuns pozitiv nu va fi necesarmente legat de negarea naturii reflectorii a gîndirii, ar admite însă la analiza

existențială o realitate calitativ nouă și ar netezi calea către o hermeneutică "ontologică", revendicată - pare-se - și de incursiuni în istoria filozofiei ca cea a lui Lucian Stanciu (7, V, pp. 9-22). De altfel, o hermeneutică ontologică a umanului e presupusă și de realitatea mai generală a oricăror sisteme materiale autoconștiente într-un univers dominat de procese inconștiente. Strădania lui Dilthey de a-și așeza concepția hermeneutică pe un temelie obiectiv este manifestă. Ingrădirea subiectivistă apare aici ca un efort de gândire mai degrabă dialectic decât ca scepticism tipic pentru antecamera idealismului subiectivist. "Conexiunea" constituită de structura "viului psihic" nu este o abstracție logică, nici măcar la Dilthey, ci un dat real, existent în mod obiectiv. Această conexiune, acest "dat obiectiv" însă este numai individual, deci și subiectiv.

În ceea ce privește metodologia diltheyană, ea implică o viziune de ansamblu integratoare asupra realităților universului spiritual ca domeniu cu statut ontic. Rătăcirile ulterioare în acest perimetru, care toate năzuiau să înțeleagă FIINȚA, să moșsească la nașterea unei hermeneutici a FIINȚEI, păcătuiau prin interes metafizic, antidialectic, prin "ontologizare", fără dialectică, a subiectivității.

După Gadamer, gândirea marilor filozofi, creatori de artă, istoriografi, istorici și creatori de istorie ai trecutului trebuie preluată prin comprehensiune. Adevărul cuprins în ea nu poate fi aflat numai cu ajutorul științei. Adevăr rezultă și din înțelegerea textelor marilor gânditori. Acest adevăr nu poate fi aflat pe altă cale decât prin comprehensiune, adică numai prin atitudine hermeneutică față de trecut, prin receptare directă, nediscriminatorie a întregului.

Gadamer începe cu o critică a conștiinței estetice pentru a apăra experiența de adevăr care rezultă direct din opera de artă împotriva teoriei estetice care ar fi îngrădită de către conceptul de adevăr al științei (recte "al științelor spiritului"). Filozoful consideră că trebuie să apere specificul cognitiv al artei, ireductibilitatea acesteia ca formă a conștiinței și cognitivității în genere. Împotriva duhurilor reduționiste, împotriva simplificărilor estetice, de fapt iluminist-scientiste, caracteristice unui veac al mecanicii, care proclamase conceptul imuabil, gândirea discursivă și raționalitatea plată, confecționată după modelul lumii solidelor macrocosmice, ca măsură a tuturor lucruri-

lor, Gadamer reclamă o artă ca mod diferit și numai diferit de cunoaștere, valabil pentru o lume a fluidelor inefabile, neteoretizabile: adevărul comunicat de artă poate fi comunicat numai de artă. Plecînd de la artă, Adevăr și metodă tinde către un concept de cognitivitate, care să corespundă "totalității experienței noastre hermeneutice" (73, p.XXIX). Astfel, gînditorul ajunge rapid în opoziție neînduplecată cu orice absolutizare a modalităților științiste de cunoaștere, dar în același timp nu rezistă ispitei universalizării punctului de vedere hermeneutic. Opunîndu-se științismului, el nu pledează cumva pentru pluralitatea modurilor de cunoaștere, ci impune în fond o viziune cel puțin metodologic tot unilaterală. Este punctul nostru de vedere care s-ar putea să fie contestat de vreme ce Alexandru Boboc, o autoritate în materie, afirmă că reprezentanții hermeneuticii vin "cu o nouă teorie a experienței, mai exact a pluralității experiențelor" (5, p.637). Gadamer, cel puțin, nu întreprinde nimic pentru a-și fundamenta viziunea despre pluralitatea experiențelor. Cu atît mai mult, întregul corp al "Științelor spiritului", mai ales istoria, îi oferă prilej de experimentare a funcției înțelegerii, pretins superioară investigației rațional-critice. Bineînțeles că tradiția poate fi abordată și științific, dar... ea mai are ceva de comunicat, ceva ce nu va fi prins niciodată în conceptele raționalului critic, ceva inexprimabil, ce poate fi aflat numai prin deschidere hermeneutică, prin receptare ligvistică a unui sens extraștiințific. Ar fi o gravă neînțelegere, dacă am întreba de adevărul aflat prin actul hermeneutic. Răspunsul la întrebarea: ce ai înțeles înțelegînd?, nu poate fi formulat. Adevărul extraștiințific trebuie doar trăit și ca trăire integrat în propria ființare precum și așezat la temelie conceptual nemai definită a filozofării.

Atunci cînd facem din înțelegere obiectul reflecției noastre - subliniază Gadamer - scopul nu este alcătuirea unei teorii a înțelegerii, după cum au oferit-o hermeneutica filologică și teologică. Orice teorie ar scăpa din vedere pretenția nejustificată a formalismului de a fi superior, ar scăpa din vedere falsa superioritate a acestuia față de adevărul comunicat de tradiție. În subtext: metodologia uzurpă locul adevărului cercetat și tinde să devină, în vreun fel oarecare, scop în sine sau cel puțin primordială față de filozofarea propriu zisă.

Față de o asemenea turnură, Gadamer cheamă la înlăturarea erorilor de gîndire, a greșitei gîndiri despre știință și viața prac-

tică. Filozoful nu vrea să facă prescripții noi. Orice înțelegere cuprinde ea însăși consecințe transformatoare pentru cei ce înțeleg, iar conștiința istorică modernă își integrează tradiția constitutiv.

Ontologia cercului hermeneutic. Cum începe efortul hermeneutic? Ce consecințe rezultă pentru înțelegere din condiția hermeneutică a apartenenței la o tradiție? Chiar dacă nu face "prescripții noi", Gadamer discută pe larg "cercul hermeneutic", regula hermeneutică după care întregul, aproximativ întâi datorită "preînțelegerii", trebuie înțeles din părțile constitutive, iar partea trebuie înțeleasă din întreg (cf. 73, pp. 275 și urm.). Fiind purtător al unei tradiții, cel ce "înțelege" va anticipa asupra sensului celor ce trebuie înțelese. Această anticipare de sens vizează întregul. Întâi probabil pur inercial și intuitiv-necognitiv. Întregul se compune, bineînțeles, din părți. Dar părțile care compun întregul sînt determinate de întreg, întregul însuși fiind determinat de către părți. Mișcarea înțelegerii are loc alternativ de la totalitate la parte și înapoi la totalitate. Sarcina constă în a lărgi continuu, în cercuri concentrice, unitatea sensului înțeles. Criteriul înțelegerii îl formează acordul părților, al tuturor amănuntelor cu întregul. Absența acordului înseamnă ratarea înțelegerii. Gadamer ilustrează cu un exemplu din procesul de învățare a unei limbi antice. Întâi se construiește o propoziție, apoi se încearcă înțelegerea părților ei. Dar construirea însăși e dirijată de contextul anterior, de sensul avansat. Dacă textul o cere, așteptarea de sens trebuie să suporte corecții. Sensul avansat poate fi corectat! Cercul începe cu preînțelegerea ontică și se încheie cu cercetarea comprehensiv-cognitivă. Noul ca parte se adaugă prin înțelegere, fără discontinuități revoluționare, la corpus-ul imens al tradiției. Dacă nu se adaugă armonios, înțelegerea nu a avut loc. Atît de simplu stau lucrurile. În această chestiune, filozoful nu suportă vreo complicație prin dialectica salturilor. Tradiția gadameriană se află dincolo de orice dubiu, dincolo de aproximație și provizorat. Ea este "ontică", adică mereu certă și definitivă. Inovația nu o poate răsturna, reformula, ci doar lărgi.

Schleiermacher dezvoltase cercul hermeneutic al părților și întregului distinct, atît în planul obiectiv cit și în plan subiectiv: cuvîntul se articulează în conexiunea propoziției, propoziția în conexiunea ideilor operei unui autor, opera unui autor în tota-

litatea genului literar, respectiv a întregii literaturi. Pe de altă parte, același text, ca manifestare a unei clipe creatoare, este parte din întregul vieții sufletești a autorului. La Schleiermacher, comprehensiunea se împlinea numai în această integritate obiectiv-subiectivă (cf. 73, p. 275).

Reluând hermeneutica romantică, Dilthey dezvoltase, pînă la dimensiunile unei metodologii a istoriei și a unei epistemologii a științelor spiritului, teoria lui Schleiermacher, vorbind de "structură" și centrare într-un miez din care ar rezulta înțelegerea întregului (cf. 73, p. 227). Aplicînd principiul cercului hermeneutic la istorie, el a întreprins o analiză logică a conceptului de conexiune. Sfera istoriei putea fi înțeleasă numai din sine, prin mișcarea comprehensiunii în cercul dintre parte și întreg (cf. 73, pp. 186, 227, 276). Criticată autonomie metodologică a științelor istorice pare acum mult mai plauzibilă. Ca "texte" sînt considerate nu numai gursele, ci și însăși realitatea istorică. Gadamer surprinde pasul esențial al hermeneuticii în evoluția ei către o viziune filozofică: extensiunea de la textul literar la contextul istoric, de la interpretarea de documente scrise la interpretarea istoriei omenirii.

La Schleiermacher avem încă înțelegerea "congenială" a afinităților spirituale. Înțelegerea textului e asemuită cu înțelegerea tuității. Opinia unui autor rezultă nemijlocit din textul pe care l-a conceput. Interpretul e absolut contemporan cu autorul atunci cînd "înțelege". Intervalul temporal a fost suprimat. Gadamer numește această actualizare și familiarizare cu spiritualitatea trecutului "triumf al metodei filologice" (73, p. 227). Dilthey ar fi fost pătruns de grandoarea acestui triumf atunci cînd a sprijinit pe el ideea echivalenței științelor spiritului cu științele naturii. Dacă științele naturii produc cunoaștere din cercetarea unei opozabilități mereu date și prezente, tot așa și științele spiritului din chestionarea textelor. Întreaga sferă a istoriei nu era ea oare un atotcuprinzător text care se cerea descifrat? Descifrarea aceasta nu reprezenta ea oare un veritabil demers cognitiv, întru-totul asemănător celui din științele naturii?

Iată istoria reală redusă la istoria spiritului! În cursul acestei reducții, hermeneutica avansa de la rolul unui mijloc, al unei metode, către poziția de mediu universal al conștiinței istorice pentru care, spre regretul partizanilor "pluralității experiențelor", nu mai există altă cunoaștere de adevăr decît aceea a

înțelegerii expresivității și, odată cu ea, a vieții. În istorie, totul e comprehensiv pentru că totul se exprimă prin semne, adică totul devine text, iar textul are un sens; prin urmare, îl putem înțelege. Astfel, cercetarea trecutului istoric devine descifrare iar Gadamer regretă că nu devine și "experiență istorică" (73, p. 228). Hermeneutica romantică și metoda filologică, de care se sluzea ea, nu ar fi fost suficiente ca bază a istoriei. Nici concep-tul dilttheyan de procedeu inductiv, preluat din științele naturii nu ar fi fost suficient. Gadamer e neîndurător cu Dilthey. Expe-riența istorică, după cum o concepușe acesta, nu ar fi un proce-deu și nu ar avea anonimitatea unei metode. Din "experiența isto-rică", desigur, s-ar putea deduce reguli generale pentru experien-ță, dar tocmai aceasta ar fi greșala: ele nu au valoarea metodolo-gică a unei legități care și-ar putea subsuma univoc toate cazuri-le. Regulile experienței revendică aplicare personal experimenta-tă și au valoare strict individuală. Cunoașterea din științele spiritului nu e identică cu cea din științele inductive. Ea are o obiectivitate cu totul diferită și e cu totul altfel dobândită. Dilthey ar fi rămas încă prea tributar gnoseologismului cartesian.

De fapt, întemeierea științelor spiritului pe filozofia vie-ții, critica dilttheyană a dogmatismului, inclusiv a celui empirist, tindea puternic spre evadare din prizonieratul pozitivist, dar tentativa, se vede, nu a reușit, de vreme ce Gadamer consideră ne-cesară o asemenea amplexare a criticii sale adresată acestui mare precursor și dascăl al său. Dilthey nu ar fi dezvoltat istorici-tatea experienței istorice (cf. 73, p. 228), el ar fi neglijat con-cretețea de unicat a individului uman, specificitatea sa irepeta-bilă. Dilthey s-ar fi lăsat derutat de niște similitudini și echi-valențe cu științele naturii, inconsecvența dualismului său meto-dologic era flagrantă. Totuși, el reprezenta un progres față de Schleiermacher a cărui interpretare cantonase complet în subiec-tivism psihologist. „Dacă încercăm să înțelegem un text, nu ne transpunem în constituția suflutească a autorului, ci - dacă vrem cu tot dinadinsul să vorbim de transpunere - ne transpunem în per-spectiva sub care celălalt și-a dobândit opinia" (73, p. 276). De fapt, Gadamer este împotriva oricărei "transpuneri". El o trans-feră de la suflet la perspectivă numai pentru demonstrația ulte-rioară că dată fiind ireversibilitatea timpului, irepetabilitatea persoanelor și a situațiilor nici o transpunere nu e posibilă. Ast-fel că întreaga hermeneutică gnoseologistă trebuia regândită, pen-

tru că înțelegerea nu e o performanță subiectivă, ci mereu proces. "Este sarcina hermeneuticii, să lămurească acest miracol al înțelegerii, care nu este vreo comuniune tainică a sufletelor, ci participare la sensul comun" (ibidem), participare spontan-obiectivă care făcea de prisos orice transpunere arbitrar-subiectivă. În locul empatiei apare aici "perspectiva" obiectivă a autorului, un factor stabil, exterior psihismului celuilalt și cognitiv întru totul accesibil interlocutorilor ne-congeniali sub forma participării la consens. În felul acesta, comprehensiunea devine proces real-intelectiv, bineînțeles rațional, adică foarte diferit de elementul nerațional introdus de Schleiermacher și de psihologismul obscur al hermeneuticii romantice.

Respingînd latura subiectivă a cercului hermeneutic, Gadamer examinează însă și latura obiectivă care nu i se pare adecvată situației reale (cuvîntul în propoziție, propoziția în operă, opera în totalitatea literaturii etc.). La Gadamer, întregul nu suportă această dihotomie subiectiv-obiectiv, totalitatea nu e secțiune transversală în sincronia plată, ci întîi de toate diacronie nedublată, proces unic. Sarcina hermeneuticii este restabilirea acordului, a consensului afectat de tot felul de intervale și distanțe, "exigența" ei proprie este continuitatea. Fericitul Augustin era hermeneut atunci cînd mijlocea, pentru creștinătate, acord între Vechiul Testament și Evanghelie. Protestantismul timpuriu îndeplinea o sarcină hermeneutică atunci cînd mijlocea între Evanghelie și religiozitatea împăginită a Europei semicreștinate. Cercul hermeneutic, așa cum îl consideră Gadamer în urma aderării declarate la gîndirea lui Heidegger, nu e nicidecum de natură formală, el nu e nici subiectiv, nici obiectiv și nu se stinge într-un act divinătoriu, prin care intervalul s-ar transpune în interioritatea autorului. "Cercul" e real! El are nu numai mișcare de rotație și revoluție, ci și de înaintare în timp. Mișcarea anticipatoare a comprehensiunii (în virtutea pre-judecăților din cadrul tradiției asimilate) îl menține și îl perpetuează spre viitor. Cercul descrie interacțiunea mișcării tradiției cu mișcarea interpretului. Anticiparea de sens, care girează înțelegerea unui text, nu este un act al subiectivității, ci rezultă din apartenența noastră la tradiție.

La Schleiermacher, cercul consta din reușita unui efort subiectiv de cuprindere a ceva obiectiv. La Heidegger, această cuprindere se realizează autonom, într-un proces unitar, situat din-

colo de dihotomia gnoseologică, printr-o "preînțelegere" (Vorverständnis) spontan constituită, ca urmare a "comunității de sens". Tradiția înaintează în timp, propagându-se prin indivizii reușiți în comunități. Cercul e ontologic, nu metodologic! Ontologic, desigur, ca unitate dintre subiectiv și obiectiv, pentru că "această comunitate în raporturile noastre cu tradiția e în continuă constituire. Ea nu e pur și simplu o premisă, sub care stăm dintotdeauna, ci noi înșine o constituim în măsura în care înțelegem, participăm la procesualitatea tradiției (Überlieferungsgeschehen) și o determinăm astfel în continuare" (73, p.277). "Cercul descrie un moment structural ontologic al înțelegerii" (ibidem).

La această elaborare heideggeriană, preluată în întregime și fără rezerve, Gadamer adaugă "den Vorgriff der Vollkommenheit" (cf. 73, pp.277 și urm.), adică anticiparea perfecțiunii (cf. 5, p. 640), presupuziția anticipativă a perfecțiunii, după care ar fi inteligibil numai ceea ce reprezintă o unitate perfectă de sens. Orice text e citit avansându-se perfecțiunea, adică în ipoteza de bună credință că spune adevăr valabil, valabil și acum. Dacă așteptările sînt infirmate, dacă textul nu devine inteligibil, atunci începem să ne îndoim de ceea ce a fost transmis și încercăm să ghicim cum ar putea fi îndreptat. Sensul, pe care-l anticipăm, nu depinde de liberul arbitru, el nu este întâmplător, ci determinat, mereu determinat de o realitate mai cuprinzătoare, care ne include și pe noi, suprimînd opoziția gnoseologică. Noi nu numai că presupunem o unitate de sens immanentă, care ne-ar ghida în timp ce descifrăm textul, ci înțelegerea noastră, a cititorului, e mereu condusă și de așteptări de sens transcendent, care rezultă din raportul cu adevărul celor intenționate. Expectația nu anticipează, ci literalmente reflectă. Cititorul nu face altceva decît să prelungească în chip spontan un dat obiectiv, existent prin el ca receptivitate.

Așteptările noastre de sens izvorăsc din raporturile noastre precedente cu tema, din familiarizarea noastră cu obiectul, cu materia, cu domeniul respectiv. Ele sînt "corectate" de text în virtutea mărturiei acestuia, pe care o admitem anticipat ca validă.

Textul exercită o autoritate, o presiune informată și mabinestiutoare, iar interpretul se deschide cu bunăvoință receptivă, așteptînd să fie corectată propria sa opinie. Intîi avem această atitudine întrutotul pozitivă (nu numai naivă și credulă), prin care, pînă la proba contrarie, se presupune "perfecțiunea" textului. Ati-

tudinea sceptică, criticistă, suspiciunea circotașă a priori sînt nehermeneutice. Abia eșecul încercării de a admite ca adevărat conținutul textului duce la strădania de "a înțelege" textul ca opinie diferită, cu explicație psihologică sau istorică.

"Presupoziția perfecțiunii" este o pre-judecată, o ipoteză. În virtutea ei nutrim intenția de a permite textului să-și comunice în întregime opinia, admitînd provizoriu că ceea ce spune este adevărat. Întîi acționează propria noastră competență în materie, apoi particularitatea opiniei celuilalt. Ca interpret, noi nu sîntem tabula rasa, ci avem șabloanele noastre, competența noastră în materie, pe care vrem s-o lărgim cu informația din text. Așa că avansăm ipoteza perfecțiunii sale ca unitate de sens. "Prima din toate condițiile hermeneutice rămîne așadar preînțelegerea", care izvorăște din tangența noastră cu tema, cu "materia". Din acest punct pleacă cuprinderea sensului textelor și aplicarea aceluia Vorgriff der Vollkommenheit (cf. 73, p.278), excepție făcînd textele voit deformate sau cele cifrate.

Această teză a preînțelegerii, a stăpînirii materiei, a competenței interpretului, stît de evident contradictorie cu scepticismul neîncrezător al conștiinței hermeneutice moderne, obsedată de imperativul interpretării și al reinterpretării, are importanță pentru atitudinea lui Gadamer față de tradiție. Toți avem de-a face - vrem-nu vrem - cu tradiția. De aceea, înțelegerea nu are de a face niciodată cu ceva absolut nou, ci mereu cu un detaliu sau altul al unei substanțe cu care e impregnat - prin tradiție - cel ce înțelege. Înțelegem ceva ce ne este în mod obiectiv constitutiv.

Bineînțeles că "legătura cu materia" nu e fără probleme. Conștiința hermeneutică apare tocmai ca replică la manifestarea unor probleme reale în raporturile noastre cu substanța tradițională. Gadamer aplică aici șablonul polarității familiar-străin. Locul hermeneuticii sale este tocmai între apartenența noastră la o tradiție și obiectivitatea tematică a acestei tradiții, considerată gnoseologist-istorist, ca opozabilitate cognitivă (cf. 73, p.279). Așa se și rezolvă contradicția dintre suspiciunea manifestă și credulitatea pretinsă a hermeneutului: conștiința interogativă e subiectivă, încrederea receptoare e obiectivă. Gnoseologic trebuie să critic, ontologic "înțeleg". Ambele presupun cunoaștere, dar numai ultima înseamnă concomitent receptivitate. Pe fondul receptivității ontice, condițiile înțelegerii nu pot fi toate de natura unui procedeu, a unei metode, condiții pe care să le putem constitui ori-

unde oricînd în mod deliberat; condițiile înțelegerii trebuie să, fie date în mod obiectiv. Meditînd asupra condițiilor obiective ale înțelegerii, Gadamer ajunge să introducă - după cum vom vedea - o interogație în fond transcendentalistă: "Din poziția intermediară, în care hermeneutica trebuie să-și ocupe locul, rezultă că sarcina ei nu este de a dezvolta un procedeu al înțelegerii, ci să lămurească condițiile în care are loc înțelegerea" (72, p.279). Cu o deosebire esențială față de Kant: nu cum e posibilă cunoașterea, ci cum e posibilă înțelegerea vrea să lămurească hermeneutica filozofică. Condițiile sînt "transcendente". Dacă citim aici "condițiile sînt obiective" nu vom greși. Dar care sînt aceste condiții obiective? Să se fi gîndit filozoful aici la condițiile sociale, materiale, "transcendente" conștiinței individuale? Nicidecum. Aceasta ar fi materialism. Condiții obiective înseamnă aici întîi de toate antecedente istorice ale conștiinței, produse moștenite ale activității ei trecute. De exemplu prejudecățile! Da, prejudecățile sînt obiective în sensul că nu depind de liberul arbitru al subiectivității actuale. Firește, într-o gnoseologie întemeiată pe teoria reflectării, ele vor fi recunoscute, pînă la urmă, tot ca subiective. Putem presupune că acesta este motivul pentru care Gadamer nu le califică nici ca subiective, nici ca obiective, ci ca "date" și indisponibile liberului arbitru. Dar operația aceasta pur terminologică nu poate să ascundă determinismul conștiinței individuale, determinarea exterioară, socială a conștiinței: "Prejudecățile și opiniile preconcepute, care țin ocupată conștiința interpretului, nu îi stau acestuia la liberă dispoziție ca atare" (ibidem). Gadamer trebuia să fi văzut el însuși, la ce răstălmăciri se expune, îmbrățișînd "prejudecățile". Și atunci, fără să renunțe la termen, el a operat un discernămint salutar: există prejudecăți productive, fertile, există prejudecăți care împiedică înțelegerea și duc la confuzii (ibidem). Nu vom urmări toate implicațiile exprimate și neexprimate ale acestui discernămint. Aici ne-a interesat doar natura ontosului în virtutea căruia filozoful transformă o disciplină gnoseologică în filozofie de sine stătătoare: această natură nu e materială, ci tot spirituală.

Vorbînd de existență, de ontos, de ființă, de viață, această filozofie nu are nicăieri în vedere materialitatea fenomenului social. E adevărat, cercul hermeneutic nu e conceput subiectivist, el nu e o construcție a minții și nici numai un instrument al ei, o metodologie. Dar fundamentul caracterului său ontologic ar trebui

descoperit în modul de producție. Numai așa ar avea și valoare euristico.

Comprehensiunea și intervalul temporal. La prima impresie, orice cunoaștere presupune reducerea intervalelor, învingerea distanțelor, apropierea maximală a subiectului de obiect. Dar acest model pur spațial al cunoașterii se dovedește curînd a fi greșit, întrucît, cel puțin temporal, cunoașterea ca apropiere asimptotică față de adevăr revendică, dimpotrivă, intervale cît mai mari. Obiecte pure încremenite nu există; subiecte pure nici atît. Există doar un unic și unitar proces istoric al desfășurării realității în conexiune universală, care mă include și pe mine. "Tocmai pentru că noi vedem mai bine istoria dintr-o anumită perspectivă a timpului, cînd efectele evenimentelor trecute s-au revelat deja și permit o apreciere mai profundă a acestora, este așa de greu să scriem istoria contemporană" (21, p.317) - constatase Adam Schaff, susținătorul unui fertil dialog al marxismului cu existențialismul. Desigur, va spune profanul, pasionalitatea! Intervalul rezolvă problema raportului pasiune-rațiune în favoarea raționalității lucide, care singură permite aprecieri obiective, adevărate. Pondere pasionalității ar fi însă numai o cauză afectiv-subiectivă a dificultăților cunoașterii fără interval temporal. Încă Marx, în Introducerea la Bazele criticii economiei politice ne-a învățat că există și cauze obiective, că anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței, că la speciile animale inferioare, germenii unor elemente superioare pot fi înțeleși numai în cazul cînd înseși aceste elemente superioare sînt deja cunoscute, că economia burgheză ne oferă cheia pentru înțelegerea economiei antice etc. Pe această idee marxistă, în fond un principiu al hermeneuticii filozofice, își întemeiază Adam Schaff concepția despre cauzele subiective și obiective ale reinterprețării permanente a trecutului istoric, reinterprețare care s-ar face în funcție de nevoile prezentului și de efectele trecutului ivite în prezent (cf. 21, p.320). „Evenimentele istorice dobîndesc semnificație prin efectele lor care se produc în realitate” (21, p.317). Nu greșim dacă urmărim acest filon marxist pînă în opera întemeietorului hermeneuticii filozofice. Vom reține însă și tendința radicalizatoare, întruchipată în demonstrația că factorul subiectiv este el însuși un efect al procesului "obiectiv", astfel că dispare necesitatea postulării unor cauze subiective ale reinterprețării.

Hermeneutica filozofică pune comprehensiunea în corelație mul-

tiplă cu temporalitatea. Schleiermacher și întreaga teorie hermeneutică a romantismului au gândit comprehensiunea ca "reproducere a unei inițiale producții" (cf. 73, p.280). Numai așa - crede autorul lui Wahrheit und Methode - era posibilă deviza înțelegerii unui autor mai bine decât s-a înțeles el însuși (ibidem). Înțelegerea posterității ar fi superioară față de creația autorului, reproducerea receptoare ar fi superioară față de producția propriu zisă a unei opere, dar nu din pricina conștientizării ulterioare, care l-ar înălța pe interpret cel puțin la nivelul de înțelegere al autorului, ci, dimpotrivă, această situație descrie o diferență ireductibilă dintre interpret și autor, diferență creată de intervalul istoric obiectiv. Gadamer consideră că, tocmai de aceea, fiecare epocă dispune de propria ei înțelegere a textelor transmise, înțelegere modificată de interval, de ceea ce s-a mai întâmplat între timp, de datele acumulate de către posteritate. „Adevăratul sens al unui text ... nu depinde de ocazionalul reprezentat de autor și de publicul său inițial. Cel puțin, el nu se epuizează în aceasta. El e mereu determinat și de situația istorică a interpretului și astfel de către totalitatea mersului obiectiv al istoriei"... (73, p.280). Adică: „sensul unui text îl depășește pe autorul său nu numai ocazional, ci întotdeauna. Deoarece, înțelegerea nu este comportament numai reproductiv, ci și productiv", creator. Comprehensiunea nu se rezumă la un proces de reflectare, copiere pasivă cât mai exactă, și, dacă s-ar putea, "și mai exactă" decât conștientul autorului. Înțelegerea, comprehensiunea e mai mult decât categorie gnoseologică. Ea depășește exigențele gnoseologismului pozitivist în sens ontologic. Declarînd înțelegerea comportament "productiv", creator, Gadamer însă nu a avut în vedere înzestrarea demiurgică a omului, gradarea progresivă a amplitudinii creației umane, ci doar istoricitatea unui proces real, obiectiv, aproape liniar, fără ipostazieri antropologice. De aceea, el precizează că, de fapt, nu ar fi corect să se vorbească despre o "mai bună înțelegere" acolo unde, în realitate, avem doar un "moment productiv" (ibidem). „Mai buna înțelegere" este astfel suspectată de aroganță iluministă, declarată naivitate a spiritului subiectiv și energic respinsă. „A înțelege, în realitate, nu înseamnă o înțelegere mai bună, nici în sensul unei cunoașteri mai bune obiective, prin concepte mai clare, nici în sensul superiorității principiale pe care o are conștientul asupra in-conștientului creației. E suficient să spunem că înțelegem altfel, dacă în genere înțelegem" (ibidem).

Interpretînd textele trecutului, înţelegînd evenimente trecute, hermeneutica istoristă şi psihologistă, criticată de Gadamer, ar fi considerat timpul, intervalul temporal, ca o adevărată prăpastie ce urma să fie trecută, învinsă etc. Ca ontos, însă, ca ceva structural înglobat existenţei, temporalitatea nu mai apare ca un obstacol exterior, ci ca "portantă funciară" a proceselor în care actualitatea îşi înfinge rădăcinile (cf. 73, p. 281).

Înţelegerea fiind un existenţial, iar existenţa umană fiind caracterizată de temporalitate, prezentul, actualul, datul îşi va avea rădăcinile mereu în timp. Urmează că "intervalul temporal nu e ceva ce trebuie învins" (ibidem). Numai istorismul putea să conceapă o asemenea premisă naivă, numai istorismul putea pretinde transpunerea cercetătorului în spiritul epocii şi gîndirea în conceptele şi reprezentările trecutului pentru a răzbi, chipurile, în felul acesta către obiectivitatea istorică. Gadamer anulează polemic atît transpunerea psihologistă în subiectivitatea autorului, în vederea înţelegerii textului, cît şi transpunerea în epocă pentru a se obţine înţelegerea "obiectivă". Temporalitatea, intervalul temporal nu sînt vide; ele sînt pline de continuitatea tradiţiei, ele sînt în noi, şi noi nu putem scăpa de ele, oricît de "obiectivi" am fi, oricît de bine ar fi reuşit transpunerea noastră în interioritatea ascendenţilor sau a epocilor trecute. Pentru a "înţelege" viitura rîului heraclitean nu trebuie să urcăm în amonte, unde s-a stîrnit viitura. De altfel, fiind şi noi parte din rîu şi ca atare mereu în curgere ireversibilă, nici n-am reuşi să urcăm, decît poate în fantezie. Ideea heideggeriană a lui Gadamer merită să fie vizualizată prin efort metaforic: intervalul nu este o piedică, ci, dimpotrivă, mediul în care îşi are rădăcinile înţelegerea. Urcarea în amonte, adică "transpunerea" de orice fel, e imposibilă. Totuşi, în orice punct din aval, viitura va fi adecvat receptată ("înţeleasă"), pentru că înţelegerea este un existenţial, este manifestarea fundamentală a fiinţei umane actuale, mereu prezente. Propagarea are loc ireversibil prin succesiunea de momente prezente, preînţelese şi înţelese. Siguranţa judecăţilor fertile chiar se bazează pe interval. Intervalul e filtru pentru obiectivitatea înţelegerii, un filtru sui generis, pentru că nu e numai negativ-eliminatoriu şi selectiv, ci întîi de toate temporalitate pozitiv-productivă. Judecata fără interval e nesigură. Prejudecăţi necontrolabile, neconstientizabile o modifică în aşa măsură, încît nu putem dobîndi nici o certitudine, pînă nu intervine un interval

temporal care elimină raporturile cu contemporaneitatea, cu actualitatea. Abia după ce au dispărut aceste raporturi, apare imaginea proprie a lucrurilor supuse judecății noastre, înlesnind înțelegerea mesajului lor în trăsăturile sale general-valabile. Actualitatea conține prea mult contingent. Ea are nevoie de confruntarea, de verificarea duratelor.

Gadamer sesizează aici un paradox: lucrurile apar cercetării istorice abia atunci ca obiectiv cognoscibile, când aparțin unei conexiuni relativ încheiate, adică atunci când sînt suficient de moarte ca să nu mai intereseze decît din punct de vedere "istoric" (cf. 73, p.282). Pentru a contesta o pretenție justificată a cognitivității, un principiu gnoseologic unanim recunoscut și operațional efectuat - cunoașterea obiectivă, Gadamer nu are alt argument decît exagerarea acestuia pînă trece în contrar, în absurd. E combătută și aici obsesiva idee pozitivistă a eliminării subiectivității în procesul cunoașterii. Dezideratul înțelegerii este prinderea viului, iar nu a unor lucruri moarte. Ceea ce e mort nu mai este; nu mai este acum, nu mai este ceea ce a fost atunci, în epocă. "Fotografia" nu satisface exigențele de adevăr. Imaginea statică nu conține informație relevantă pentru prezent. Dimpotrivă chiar, "fotografia" încremenește, mortifică, mistifică, falsifică. Ea ipostaziază discontinuitatea. În gîndirea gadameriană interesează numai receptarea trecutului ca Wirkung, ca efectivitate reală, ca efect propagat sub formă de proces, intrat în constituția prezentului în chip organic, și nu receptare peste "prăpastia" intervalului temporal a unui moment trecut, cunoscut reflectoriu prin ocolirea devenirii reale.

Este rîndul nostru să sesizăm un paradox: cum pot vorbi despre acțiunea unei cauze din trecut, dacă nu am "cucerit-o ca imagine"? Cauza mă interesează întîi ca atare, iar numai apoi ca ipostază a ei în efect. Oare "cucerirea trecutului ca imagine" înseamnă anularea sa ca efectivitate, ca proces viu, constitutiv prezentului? Oare "fotografierea" cognitivă înseamnă într-adevăr ocolirea efectivității-wirkung? Despre evenimentul prin a cărui efectivitate avem existență și identitate proprie, precum și despre procesul în sine aflăm ceva numai prin intermediul suitelor de "imagini". Cogniția rațională e discontinuă. Aceasta nu înseamnă ipostazierea discontinuității. Continuitatea poate fi surprinsă numai ca succesiune de momente discontinue. De aici nu decurge nicidecum vreo necesitate de a absolutiza imaginea statică, de a

o substituii devenirii reale, dar nici vreo altă modalitate, bunăoară hermeneutic-comprehensivă, de explorare superioară a procesului obiectiv. Verstehen poate fi foarte bine atît categorie "hermeneutică" cît şi gnoseologică.

De fapt, Gadamer însuşi se întoarce împotriva propriilor sale suspiciuni antignoseologice atunci cînd constată că mortificarea, încremenirea nici nu sînt posibile (cf. 73, p.282). Fenomenul istoric, faptul, textul transmis nu sînt niciodată destul de "moarte" ca să poată fi receptate numai ca imagini "obiective" în sensul solidelor, în sens definitiv. Procesele istorice se continuă, ca atare se continuă şi acţiunea fenomenelor cauzale ale trecutului. Nici o "viitură" a rîului heraclitean nu poate să dispară fără urmă. Efectivitatea evenimentelor istorice tinde către infinit - temporal, spaţial, calitativ. De aceea, "explorarea adevăratului sens, care se află într-un text sau într-o creaţie artistică, nu se încheie pe undeva, ci este, în realitate, un proces infinit" (ibidem). Hermeneutica are de a face cu ceva infinit, mereu altfel, niciodată încheiat. Distanţa temporală, într-adevăr, nu rezolvă aşteptarea pozitivist-istoristă. Distanţa temporală nu ne desprinde de trecut şi nu ne transformă niciodată în observatori impasibili, nici în perioade de criză, de neînţelegere. Dimpotrivă, poate tocmai atunci în acele perioade de interes exacerbat faţă de tradiţia înstrăinată, intervalul temporal leagă şi propagă mai bine ca oricînd aceea viitură. Înţelegerea-flux s-a propagat peste generaţii mereu altfel pînă la observator şi l-a integrat şi pe acesta în procesualitatea efectivă, dotîndu-i conştiinţa cu substanţa comună a sensurilor, a preînţelegerii şi prejudecăţilor tradiţiei. "Viitura" va trece şi peste mine, propagîndu-se spre generaţii viitoare, din conştiinţa cărora ea va modela conştiinţe întîi de toate "preconcepute", care "înţeleg" în sensul că sînt, încă înainte de a se trezi la sine, un fel de matrice, în care calitate se pătrund spontan de conţinuturile tradiţiei pe care ei vor crede că judecă "obiectiv".

Fireşte, nici o preluare nu are loc fără modificări. Ceea ce se preia spontan este doar mediul în care fiecare generaţie înţelege ea însăşi, conştient şi specific, mereu noi aspecte, descoperă mereu noi sensuri, fără să poată epuiza textul în sensul sistării eficienţei sale viitoare.

Aceasta ar fi concepţia lui Gadamer despre Zeitenabstand, despre intervalul temporal şi rolul său în cunoaşterea istorică.

Intervalul nu are o mărime definitivă, ci se găsește în continuă mișcare și expansiune. El vedește două funcții: pe de o parte filtrează, eliminând negativ tot mai multe surse de eroare, selectând adevăratul sens din tot felul de contexte tulbure; pe de altă parte el dezvăluie izvoare mereu noi pentru înțelegere, mereu noi sensuri și corelații de sens. De latura negativă se leagă o latură pozitivă a aportului continuu de sensuri noi. De "murit" mor doar prejudecățile de natură particulară. Celelalte pre-judecăți, care conduc adevărata comprehensiune, se perpetuează ca achiziții constitutive.

Pretenția la universalitate. Vom insista pe larg asupra unor aspecte ale rechizitoriului anti-iluminist al lui Gadamer, mai ales asupra prejudecății ca element constitutiv al universului lingvistic și ca premisă a comprehensiunii ontic-hermeneutice, asupra demersului de reabilitare a unui concept discreditat de iluminiști. Insistența este necesară pentru că declararea prejudecății ca element constitutiv al conștiinței și ca premisă a comprehensiunii reprezintă unul din principalele puncte de sprijin pentru propunerea gadameriană de generalizare a concepției ontologic-hermeneutice. "Fenomenul înțelegerii și al interpretării corecte a ceea ce a fost înțeles - scrie Gadamer - aparține totalității experienței lumesti a omului" (73, p.XXVII). Neobișnuita cutezanță de a pretinde universalitate pentru ceva în aparență atât de particular cum e "fenomenul înțelegerii și al interpretării" l-a făcut celebru pe Gadamer, stîrnind reacții de tot felul în literatura de specialitate. Anticipînd critica de fond la adresa hermeneuticii sale, filozoful formulează interogativ: "Nedispunînd de un principiu critic față de tradiție și cultivînd un optimism universal, oare universalitatea înțelegerii nu înseamnă unilateralitate de conținut?" (73, p. XXV). Bineînțeles că tradiția există numai prin receptare. Dar omul e în stare să refuze, să critice, să descompună tradiția. Oare nu e cu mult mai caracteristică omului atitudinea de transformare a lumii sale, de adaptare la scopuri proprii? "Oare universalitatea ontologică a înțelegerii nu conduce cumva la o unilateralitate?" (Ibidem). Apoi se admite concesiv: "Înțelegerea cu siguranță că nu are în vedere numai însușirea opiniei transmise sau recunoașterea a ceea ce a fost sacralizat prin tradiție" (ibidem). Dar aici nu avem o concesie adevărată, ci mai degrabă o abilă introducere "logică" în hermeneutica întemeiată pe o concepție ontologică, introducere care reclamă "de la sine" schimbarea sensului

categoriei de înțelegere, transferarea acesteia din gnoseologie în sfera ontologică.

Heidegger evidențiasse primul că înțelegerea e o determinantă universală a lui Dasein, dar el a avut în vedere deschiderea către viitor, momentul-proiect al înțelegerii (cf. 13, p.88), pe când Gadamer se limitează la tradiție, la trecut: "Nu vreau să neg că în cadrul conexiunii universale a momentelor înțelegerii am relevat la rîndul meu direcția către însușire a celor trecute și transmise" (72, p.XXV). "Insușire", dar nu în sens de activitate cognitivă, ci ca suportare cvasi pasivă a "ceea ce se petrece cu noi". Gestul e vădit conservator. Conservarea tradiției trebuie să facă oficiul de lămurire a făuritorului contemporan de valori asupra premiselor sale, asupra premiselor individualității sale știute sau neștiute. Explicit sau implicit va trebui să revenim de acum încolo la ideea de universalitate mereu, întrucît aici avem însăși cheia care asigură accesul la tainele textului gadamerian.

Justificarea critică a comprehensiunii necriticiste. Plecînd de la comentarii de filozofie a artei și de filozofie a istoriei, Gadamer ajunge treptat la comentarii de filozofie a limbajului și, în acest loc de fapt abia la formularea problemei hermeneutice. Teza comprehensiunii necritice, adică teza receptării ontice a tradiției, e pregătită pe calea unei critici a iluminismului și a raționalismului pozitivist.

Obiectul-opera de artă ne aduce, în experiența actuală, toate epocile istorice. Prin artă, trecutul coexistă cu prezentul. Bineînțeles nu explicit, ca o cronică spusă, ca "fotografie", ci ca "efectivitate". Dar conștiința actuală, mai bine zis năravul ei criticist, interpune între sine și experiența artei un paravan teoretic numit estetică sub forma unei critici. Atitudinea critică față de opera de artă, comentarul acela mabinestiutor care se poartă întotdeauna, înseamnă, la Gadamer, atitudine estetică. Conștiința artistică (nu experiența) nu poate să nu fie critică, nu poate să nu fie "estetică", pe cînd experiența artistică este trăire nemijlocită a realității artei, este aportare, actualizare, însușire, este c o m p r e h e n s i u n e. Observăm și aici ostensiva disjunctie dintre metodă și adevăr. Conștiințizarea conceptuală este critică și, ca atare, înstrăinare, îndepărtare. Conștiința artistică îndepărtează, izolează trecutul, face din intervalul temporal, din acest mediu de propagare, o prăpastie și agravează criza. Dimpotrivă, experiența artistică este fuziune, receptare spontană, co-

municare directă.

Estetica este noesis, și nu aistesis, este cunoaștere teoretică, opusă cunoașterii sensibile.

"Conștiința artei, conștiința estetică este mereu o conștiință secundară, ea este secundară în raport cu pretenția nemijlocită de adevăr, care emană de la opera de artă. În aceeași măsură are loc o înstrăinare de la ceva ce nu este cu mult mai profund familiar, atunci când judecăm ceva sub aspectul calității sale estetice" (72, p.102).

Opera de artă însăși este experiență, este adevăr, este comprehensiune. Conștiința estetică e teorie, secundă în raport cu primatul experienței, e metodă raționalistă. Intrucît practica integrează teoria, experiența integrează conștiința, comprehensiunea integrează cunoașterea, adevărul ar trebui să integreze metoda. Gadamer, care nu e străin de marile cuprinderi conceptuale, preferă însă tocmai aici disjunctia. Între adevărul operei de artă și metoda conștiinței estetice, el optează pentru ADEVAR - gest profund medialectic, pentru că adevărul și metoda nu sînt alternative reale. Filozoful însuși utilizează o metodă pentru a-și apropia presupusul adevăr, stagnarea în faza "experienței" nemijlocite fiind imposibilă ființei cu gândire și grai articulat. Modelul acestei opțiuni e ceva mai vechi. Prejudecata despre răul și binele etern a moștenit-o gândirea europeană din antichitatea păgînă. Experiența cea bună se opune conștiinței critice celei rele precum adevărul se opune minciunii. Credința creștină e sacră față de cunoașterea rațional-răzvrătită, care e de la diavol. Acest dualism ovasi maniheist poate fi întîlnit și în reminiscențele gnostice cuprinse în creștinescul "născut - nu făcut". Fiul divin, născut din Tatăl (ADEVARUL el însuși) mintuie prin încredere, pe cînd fiul cel făcut, adică creatura luciferiană ("tatăl minciunii"), în-deamnă la îndoială, răzvrătire și la aventura cu "pomul cunoașterii", nemintuind pe nimeni, ci pierzînd pe toți acei ce-l urmează.

Dar să-l urmărim pe filozof în propria sa argumentație. Înstrăinarea în judecata estetică apare acolo unde cineva "se sustrage" de la integrarea în sfera unei realități care îl revendică lăuntric, îl captivează, îl capturează și îl acaparează prin puterea seducției, de care dispune opera de artă. Subiectul se împotrivește. El se eschivează de la confruntarea cu procesul hermeneutic care este întotdeauna cuceritor, integrator. El refuză să se submită procesului obiectiv, ontologic-existențial. Adevărul experien-

tei artistice e un adevăr trăit. El ne revendică în întregime, prin angajare reală, pasional și operațional. El ne include în sine, spontan și direct. Pe de altă parte, pretutindeni unde, pe terenul experienței artei, se declară 'suveranitatea estetică', apare și fenomenul distanțării, al eschivării și înstrăinării. Conștiința estetică se opune "der eigentlichen Erfahrungswirklichkeit", se opune mesajului artistic propriu zis întrupat ca experiență, pentru că numai acea Erfahrungswirklichkeit este considerată a fi eigentlich, adică autentică (cf. 72, p.102). Adevăr aflăm citind opera literară, iar nu critica ei, din care aflăm cel mult conținutul conștiinței criticului.

Firește, critica nu e prima instanță a realității, critica e "limbaj secund" - cum spune Doina Bogdan-Dascălu. "Artă prin obiect, critica rămîne totuși o disciplină științifică prin funcții, iar limbajul ei reflectă cu fidelitate această dublă apartenență" (18, p.9). Critica, adică, e concomitent adevăr și metodă. Numai elocința gadameriană reușește să persuadeze că sub aspect obiectiv adevărul se receptează necritic. Critica ar fi receptare specific subiectivă, adică naivă. Receptarea nu ar avea loc numai critic și subiectiv, nu numai conștient filtrat, analitic, axiologic, normativ și estetic, ci și ontic-obiectiv, fără "grila" aroganței iluministe, adică hermeneutic, în tălmăcire liberă, spontană, desfășurată mereu din nou pentru fiecare individ în propria sa istoricitate, în virtutea principiului Wirkungsgeschichte, adică în virtutea efectivității istorice a operei literare care, independent de critică, asigură conservarea și propagarea constitutivă (nu numai reflexivă) a mesajului ei de la început pînă la infinit înglobat, încifrat în tradiție, fără grile de comandă teoretice, fără volițiuni arbitrare, fără diversele filtre mai mult sau mai puțin de liberate, chiar dacă își impun riguroase criterii.

În ceea ce privește sfera istoriei, lucrurile s-ar petrece asemănător. "Cel de al doilea mod de experiență a înstrăinării este ceea ce numim conștiință istorică, acea... artă de a-deveni-critic-față-de-sine-însuși în receptarea mărturiilor vieții trecute" (72, p.103). Conștiința istorică și-a asumat sarcina să înțeleagă toate documentele unei vremi, unei epoci, dinspre spiritul acelei epoci; adică să le distanțeze de datele care compun individualitatea actuală, bineînțeles fără poziție moralizatoare, numai în chip "științific", adică obiectivist. Înțelegerea documentului istoric "din spiritul epocii", fără participarea afectului, neideologizant, adi-

că pur și simplu obiectiv-gtiințific înseamnă aici "distanțare", eschivare, înstrăinare etc. Pretenția pur raționalist-scientistă a "conștiinței istorice" la "obiectivitate istorică" este notorie. Recurgând la Nietzsche, Gadamer explică: se renunță la valorizări, la judecări de valoare din infirmitate spirituală, din slăbiciunea spiritului modern, incapabil de autodefinire, de poziție proprie și delimitare în aprecierea diversității care ne întâmpină ca ontos. Miopia, cecitatea axiologică (Wertblindheit) a obiectivismului istoric e explicată tot prin fenomenul mai general al înstrăinării raționalist-scientiste, al "distanțării" față de forțele vitale ale prezentului (Lebenskräfte der Gegenwart). Or cu toată strădania de a elimina "subiectivismul", individualitatea autorului de text istoric nu poate fi anulată. Orice text va cuprinde și trăsăturile transmise, precum și specificul vremii în care a fost conceput, tocmai datorită datelor ontice ale autorului care, firește, poate năzui să fie oricât de "obiectiv".

E o strădanie îndreptățită de a separa prejudecățile actuale de măturările trecutului, dar aceasta nu poate fi încă întreaga sarcină a înțelegerii trecutului. Gadamer constată că istoriologia transpune în limbaj numai o parte a experienței noastre istorice. Restul se acumulează ontic-neexprimat și lăuntric-structural prin efectivitate în existența umană. Întilnirea noastră cu tradiția, cu acumulările trecutului este mult mai cuprinzătoare decât sînt formele "instrăinate" pe care ni le oferă știința istoriei în chip obiectivist (cf. 72, p.104). Aceasta ar fi situația, acestea ar fi condițiile în care apare și se impune hermeneutica filozofică (gadameriană), acea reflecție despre integrarea comprehensivă globală, a cărei importanță e declarată universală, pentru că universal este fenomenul purtător - limbajul.

Limbajul este Grundvollzugsweise unseres In-der-Welt-Seins, modul fundamental în care se înfăptuiește prezența noastră în lume), limbajul este die alles umgreifende Form der Weltkonstitution, forma atotcuprinzătoare în care este alcătuită lumea, limbajul se află astăzi în centrul atenției filozofilor, după cum, cu un secol și jumătate în urmă, s-a aflat în centrul atenției filozofilor conceptul de gândire, gândirea care se gîndește pe sine (cf. 72, p.101). Persiflarea exigențelor criticiste ale gândirii care se gîndește pe sine se repetă acum pe exemplul limbajului. Unde avem punctul acela exterior gândirii, dinspre care am putea critica gândirea? Nicăieri pentru că critica e gândire, ca atare lăuntrică gândirii. Unde se

află locul acela exterior limbajului, din care am putea aplica schema criticistă la tradiția parvenită prin limbaj? În ambele cazuri raționalismul criticist se află la capăt, fiind ipso facto invalidat. Motiv din care comprehensiunea ca proces ontic trebuie să rămână necritică, iar hermeneutica filozofică să critice criticismul scientist în domeniul disciplinelor umanistice.

Criza de autoritate și reabilitarea prejudecății. Eroarea, neînțelegerea, prejudecata se manifestă ca limbaj. Hermeneutica veche se considera chemată să slujească la evitarea neînțelegerii, la combaterea și eliminarea prejudecății. Aici ne aflăm în fața unui aspect esențial al hermeneuticii filozofice. Pe Gadamer l-a iritat această obsesie superstițioasă a hermeneuticii tradiționale de a elimina pretins falsa comprehensiune, de a rectifica mabinestiulor "neînțelegerea", de a discredita și repudia prejudecata. Rezervele sale față de distanțarea obiectivistă, delimitarea sa față de atitudinea criticist-iluministă caracterizează de-a dreptul deosebirea înțelegerii de sine a hermeneuticii filozofice față de cea a hermeneuticii de până acum. În acest loc de cumpănă a discursului gadamerian se cere un maxim efort comprehensiv din partea exegetului operei sale, întrucât tocmai aici poate deveni evident că toate aceste atitudini nonconformiste, pe alocuri chiar teribiliste, toate aparențele care vor să răstoarne nemotivat niște accepțiuni familiare, la care adesea ținem atât de mult, pledează, în opinia comună, împotriva lui Gadamer. Dacă vom urmări, de pildă, prejudecata și vom încerca, din exterior, să înțelegem demersul filozofului de reabilitare a prejudecății, vom constata de la bun început că operația nu poate fi executată nici măcar ca experiment mintal fără o precisă senzație de disconfort intelectual și chiar de culpă.

Acum putem deveni suficient de atenți și față de autoîngrădirile gadameriene, grijă care ne va scuti de reproșul că am fi exagerat, că am fi substituit, că n-am fi înțeles ceva esențial din gândirea gadameriană. Într-adevăr, filozoful nu se împotrivesc de loc "eliminării neînțelegerii", înlăturării acelor inadvertențe de text vechi și limbaj viu, care decurg din durata intervalului, din schimbarea obiceiurilor de limbaj, din modificarea sensului cuvintelor, a diferitelor reprezentări specifice epocii. Dar toate acestea îi par a fi doar sarcini parțiale, întrucâtva neglegente, adică sarcini nefilozofice ale hermeneuticii. Nu numai ceea ce aflăm și știm trebuie să stea sub imperiul adevărului, ci și ceea ce sintem, elementele noastre constitutive! "După mine, sarcina este de

a depăși prejudecățile care stau la baza conștiinței estetice, a conștiinței istorice și a conștiinței hermeneutice, restrânse la o tehnică de evitare a neînțelegerilor, și de a învinge înstrăinările cuprinse în acestea" (72, p.105). Gadamer pledează pentru o altă accepțiune a prejudecății, când scrie că "ființa noastră nu constă atât din judecățile noastre cât din prejudecățile noastre" (72, p.106). Aici "prejudecată" înseamnă evident patrimoniu spiritual, moștenit, tradiție. "Prejudecata" aceasta în sens pozitiv, de element constitutiv ființei umane ar fi fost înlăturată din limbajul uzual de către iluminismul francez și englez. Înainte de discreditarea sa iluministă, termenul nu ar fi avut sens peiorativ.

"Prejudecățile nu sînt în mod necesar neîndreptățite și eronate, astfel încît să altereze adevărul" (72, p.106).

Istoricitatea existenței noastre s-ar defini tocmai prin sensul literal al cuvîntului pre-judecată. Datorită judecății transmise cvasi filogenetic, noi sîntem orientați ontogenetic către experiență și receptare. Prejudecățile, ideile pre-concepute ne deschid către lume și constituie adevărate condiții pentru experiența proprie, pentru înțelegerea graiului tuturor lucrurilor care ne înțîmpină. Tocmai pentru că sîntem preconcepți față de ceva, avem posibilitatea să fim receptivi față de nou, față de diferit, față de adevărat. "Ontogenetic" vorbind, prejudecata apare la Gadamer ca zestre minimă de concepte pe care urmează să o ajusteze, să o corecteze fiecare pentru sine, să o dezvolte din experiență proprie. Limbajul îl preluăm de la societate, de la comunitatea umană. El constituie condiția materială și ansamblul de judecăți înainte constituite pentru capacitatea noastră de a judeca singuri. Noi înșine, ca persoane, sîntem constituiți din limbaj și din conținutul său de judecăți anterioare. Putem accepta această metonimie cu condiția, însă, să rămînem vigilenți față de tendința incifrantă a autorului ei de a o transforma pe nesimțite în subiect. Limbajul, orice s-ar zice, nu este subiect, "el" nu poate fi acreditat ca agent al acțiunii. Oamenii au limbaj, nu limbajul îi are pe oameni. Iar oamenii sînt oricînd mai mult decît limbaj.

Filozoful cercetează istoria noțiunii de judecată și prejudecată, constatînd că accepțiunea negativă a termenului de prejudecată apare odată cu iluminismul și prin iluminism. Prejudecată înseamnă la început o judecată emisă înainte de a se fi examinat exhaustiv toate momentele sale obiectiv determinate (cf. 73, p.255). Prejudecata, prin urmare, nu e în mod necesar eronată. Prejudecată

nu înseamnă încă judecată falsă. Prejudecata poate fi corectă! A califica o judecată ca prejudecată încă nu înseamnă - logic stringent vorbind - valorizare negativă. Dacă derivăm termenul din latinescul praeiudiciu (judecată anticipată), cu atât mai mult îi putem conferi, pe lângă un accent negativ, și un accent pozitiv. Inițial se admite chiar existența unor præiudicia legitima. În germană însă mai mult decât în franceză, iluminismul, îndecsebi prin critica sa a religiei, a determinat unilateralizarea prejudecății prin admiterea unei singure semnificații, aceea de judecată neînțemeiată. Abia întemeierea metodică, subiectivă, nicidecum coincidentă obiectivă cu adevărul, conferirea judecății demnități în ochii iluministilor, accepțiunea sa pozitivă. Absența întemeierii metodice înseamnă absența accepțiunii pozitive, înseamnă prejudecată, judecată falsă, alte modalități ale certitudinii fiind de neconceput (cf. 73, pp. 255 și urm.).

Iraționalismul contemporan este, firește, altceva decât anti-raționalismul secolelor trecute, dar nici el nu se poate lipsi de aceste "alte modalități" ale certitudinii, cu atât mai puțin vreo variantă a existențialismului, motiv pentru care Gadamer se va fi ridicat atât de impetuos împotriva "discreditării" prejudecății, cu toate că nu poate contesta necesitatea întemeierii raționale a judecății. Iluminismul și moștenitorii săi științifici ar fi nutrit, ar fi profesat totuși o prejudecată capitală - prejudecata despre prejudecată, ceea ce nu putea să nu ducă până la urmă la refuzarea tradiției, la neglijarea acumulării axiologice, la cerința sisifică de a începe mereu de la capăt.

Gadamer nu se mulțumește cu afirmații globale. Comentarul său se edifică pe analiza domeniilor particulare în cauză: Iluminismul clasificase prejudecățile în 1. praeiudiciu auctoritatis și praeiudiciu precipitantiae, adică în prejudecăți datorită prestigiului și prejudecăți datorită pripelii (cf. 73, p. 256). Cauzele erorilor prin prejudecăți ar fi prestigiul altora sau graba noastră. Gadamer va trata această dihotomie cu înțelesul mai larg de 1. prejudecată față de vechi și 2. prejudecată față de nou. Împotriva autorității ca sursă a prejudecăților s-a ridicat la vremea sa și întemeietorul filozofiei clasice germane, Immanuel Kant, cu îndemnul său Sapere aude! ^x Îndrăznește să te folosești de propriul tău intelect! Legătura acestui îndemn, la rîndul său de prestigiu, cu hermeneutica este evidentă în autoritatea pe care o incumbă orice

^x Cf. I. Kant, Von den Träumen der Vernunft, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig und Weimar 1979, p. 225

text, orice cuvînt scris. Iluminismul se ridicase cutezător împotriva sacralității cărților canonizate ale creștinismului. Abordînd scriptura sacră ca simplu document profan, iluminismul i-a apulberat autoritatea dogmatică, dreptul de a dogmatiza. Iluminismul urmărise un țel în fond hermeneutic atunci cînd își propusese înțelegerea tradiției fără prejudecăți, numai în chip rațional. Dificultatea constă însă în componenta de autoritate a oricărui text. Cu de sacralitatea textelor canonizate ale bisericii e vorba aici, ci de simpla fixare scripturistică a unor idei, învățături, norme, care cuprind întotdeauna un moment de autoritate. Cadamer se referă la o particularitate a documentelor scrise, care nu încetează în cazul persiflării lor de către spirite emancipate. E dificil să realizezi inadvertența unui document scris. Aceasta se înfățișează ca probă materială și contează ca atare, avînd "palpabilitate", caracter demonstrativ-dovedit și, într-o fază ușor fetigizată, un acces special la psihismul credinței. Prejudecățile instituite de texte scrise sînt greu de eradicat. Scri-sul le conferă un reazem autoritativ.

Iluminismul nu se sînchisea de acest aspect al textelor. Tendința sa, pe alocuri scopul său mărturisit era demolarea autorității ca principiu malefic, a oricărei autorități neinterogate, judecarea tuturor pricinilor în fața tronului rațiunii absolute. Numai rațiunea putea acorda credibilitate textelor transmise, rațiunea, acest fenomen ipostaziat, privit în chip metafizic, anistoric, atemporal, ca valoare supremă și absolută, pînă la urmă singura autoritate admisă de adversarii iluminiști ai autorității. Filozoful hermeneut comentează cu etalată repulsie narcisismul acesta al spiritului subiectiv al epocii, care s-ar fi autoadmirat în consecințele sale contestatare, rebele și ruinoase în raport cu tradiția umanistică, vădind potențiale inadvertențe caracteristice oricărui extremism. Suna foarte convingător: nu orice "sta scris" era ipso facto adevărat! Iluministul ar fi putut s-o știe mai bine. "Aceasta este maxima generală sub care iluminismul modern se opune tradiției și prin care el devine, pînă la urmă, cercetare istorică" (73, p.257), istorism gnozeologist care nu recunoaște "istoricitatea" irepetabilului. Acestei viziuni i se alătură Hufnagel: "Îngustarea conceptului de raționalitate, care se află la baza istoricismului, conduce inevitabil la ruptura cu tradiția, la dezintegrarea revendicării pe care o implică istoricitatea" (22, p.82). Romantismul, iluminismul, științele moderne ale naturii ar cultiva opoziția ab-

solută dintre rațiune și tradiție. Dar revolta împotriva tradiției, a autorității, a prejudecăților etc., revolta aceasta ea însăși nu stă pe terenul rațiunii. Dacă somnul rațiunii naște mongtri, atunci revolta, care se crede veghe, nefiind decât iraționalitate pasională, nu naște nimic, adică nimicul, ruptura cu tradiția, cu substanța umană de milenii, pe care se întemeia identitatea popoarelor. Acuzația era gravă: anarhism, nihilism! Dar pe ea urma să se întemeieze demersul de reabilitare a autorității, a "prejudecății" și însuși conceptul hermeneutic al preînțelegerii, ea precede și pregătește concepția gadameriană despre tradiție și despre om ca ființă culturală.

Aici, în dreptul ideii de autoritate, recte a crizei de autoritate, se impune un scurt popas, o sumară reflecție actualizantă, pentru că Gadamer este filozof întrutotul contemporan, și ideile sale reflectă situații contemporane, adesea de-a dreptul dramatice. Criza actuală de autoritate se arată astăzi atât în comportamentul anarhic al unor grupuri și categorii sociale din lumea capitalistă, cât și în contestarea retorică a autoritarismului. Reflexul ei în tot felul de "reabilitări" filozofice e de neconfundat. Nici determinismul ei și apartenența la epocă nu sînt o enigmă. Gadamer examinează "discreditarea noțiunii de prejudecată" în iluminism tocmai datorită consecințelor actuale ale crizei de încredere față de valabilitățile autoritative încă în vigoare. Prejudecata "legitimă" e condiție a înțelegerii. În cursul reabilitării prejudecății, filozoful va pleda în realitate pentru reabilitarea autorității, a factorilor autoritativi tradiționali, fără alternativă rigidă față de rațiune. "În cadrul prejudecății, rațiunea și tradiția se pot contopi într-o unitate de acțiune" (22, p.68).

Forțele sociale cu adevărat progresiste nu pot îmbrățișa anarhismul. Revoluționarul conștient de acțiunea legilor sociale obiective condamnă din principiu atitudinea global antiautoritativă, lipsită de discernămint. În fond, ce înseamnă autoritate? Influență. Influența larg recunoscută a unei persoane, organizații, a unui partid politic, a unor texte, a unei doctrine. Doctrina filozofică, economică, politică, socială a partidului clasei muncitoare are prestigiu și autoritate printre altele tocmai datorită antidogmatismului ei, a deschiderii ei către practica social-istorică, a perfectibilității ei în raport cu realitatea proceselor sociale. Oăci autoritatea este un raport social, o formă istoricește mobilă

B.C.U. M. D. I. N. E. S. C. U. " I. A. S.

a subordonării acțiunilor umane sub norme sociale, în mijloc de menținere a disciplinei sociale. Domeniile de aplicare, baza și purtătorii autorității se schimbă în raport cu relațiile economice și politice ale societății. Fie că e menținută prin constrângere, prin pîrghiile puterii de stat, prin forța obiceiurilor, a tradiției, prin prestigiul "bătrînilor", fie că e impusă prin religie și demagogie - disciplina socială reprezintă o condiție elementară a existenței societății, nu numai a societății cu clase antagonice. În lupta de eliberare a clasei muncitoare, în procesul de edificare a societății socialiste se constituie și se dezvoltă autoritatea moral-politică a partidului ei revoluționar și a conducătorilor ei. Autoritatea acestora se bazează pe legătura lor cu poporul, pe abnegația lor în lupta pentru afirmarea intereselor poporului, pe politica lor pusă în slujba acestor interese. Autoritatea aceasta nouă se bazează însă și pe conștiința oamenilor muncii, pe înțelegerea de către ei a politicii partidului, a îndatoririlor lor sociale, a necesității ordinii și disciplinei liber consimțite. În societatea socialistă, autoritatea partidului clasei muncitoare, a statului socialist, a conducătorilor de partid și de stat se întemeiază pe faptul că reprezintă interesele tuturor celor ce muncesc, pe faptul că elaborează și aplică normele sociale împreună cu toți oamenii muncii. La început, autoritatea clasei muncitoare e impusă și menținută prin forță. Prevalează imperativul reprimirii claselor exploatare, răsturnate de la putere. Pe măsura integrării tuturor păturilor sociale în construcția socialistă, pe măsura dispariției antagonismelor și a omogenizării sociale, funcția represivă dispare. Cu toate acestea, disciplina socială sporește. Odată cu consolidarea unității moral-politice a poporului, autoritatea partidului și a statului, autoritatea conducătorilor e în necontenită creștere, avîndu-și baza pe de o parte în contribuția lor evidentă la edificarea noii societăți, în capacitatea lor de a conduce, pe de altă parte în disciplina liber consimțită, în nivelul conștiinței maselor.

Iată de ce respingerea oricărei autorități, mișcarea antiautoritativă fără discernîmint social-politic trebuie considerată ca eronată, la fel de eronată ca și apologia autorității în sine. De fapt, ambele extreme, dăgii se comportă față de autoritate ca față de un fenomen autotelic, sînt forme născute de militantism politic egotist, și de acest lucru am ținut seama și în analiza poziției lui Gadamer față de autoritate. Fără să-și declare partința-

tea, ideologia burgheză a evoluat, în ceea ce privește autoritatea, de la contestare la conservare, firește, fără precizări sau discernământ teoretic cu privire la conținutul autorității. Confuzia care s-ar putea instala în urma indistinției teoretice în cazul "reabilitării" de tip gadamerian a autorității poate fi evitată numai definind conținutul social, concret al conceptului. După cum respingerea autorității în sine nu duce la depășirea racielor sociale, tot așa nici îmbrățișarea oricărei autorități nu contribuie la vreun progres în soluționarea problemei. Atitudinea antiautoritativă recentă, pe care pare să o fi avut în vedere ca țintă a criticii sale filozoful, se pronunță nu numai împotriva statului capitalist, a organizațiilor și instituțiilor burgheze, ci și împotriva organizației clasei muncitoare, împotriva statului socialist. Or, clasa muncitoare, pe lângă numărul și conștiența ei, nu are alt mijloc de luptă decât organizarea și puterea ei proprie de stat. Renunțarea la organizare ar condamna de la bun început orice mișcare la neputință. Depășirea întregii epoci istorice a relațiilor capitaliste depinde de organizarea clasei muncitoare, de puterea statului socialist, de menținerea și cultivarea autorității cu acest conținut social-politic nou.

Față de toate acestea, Gadamer ne spune doar că iluminismul a deformat ideea de autoritate, opunând-o rațiunii și libertății, identificând-o cu ascultarea servilă și supunerea oarbă. Ca gânditor contemporan, el critică pe exponenții ideologici ai unei clase care condusesese și înfăptuise o revoluție și, de pe pozițiile evoluale ale aceleiași clase, el întreprinde o critică a criticii unei vremi, când - cum spunea Friedrich Engels - "religia, concepția despre natură, societatea, ordinea de stat, toate au fost supuse celei mai necruțătoare critici; toate trebuiau să-și justifice existența în fața scaunului de judecată al rațiunii sau să renunțe la existență. Rațiunea a devenit unica măsură a tot ce exista. Era timpul în care, după expresia lui Hegel, lumea a fost așezată pe cap. Mai întâi în sensul că mintea omenească și principiile descoperite cu ajutorul gândirii aveau pretenția să fie recunoscute drept bază a oricărei acțiuni umane și a oricăror relații sociale, iar apoi, mai târziu și în sensul mai larg, că realitatea care era în contradicție cu aceste principii a fost efectiv răsturnată de sus pînă jos. Toate formele de societate și de stat de pînă atunci, toate reprezentările tradiționale au fost aruncate la lada de vechituri ca iraționale; lumea fusese condusă pînă atunci numai de pre-

judecăți și tot trecutul ei nu merita decât compătimire și dispreț. Abia acum răsărea soarele /imperiul rațiunii/ ... Știm acum că acest imperiu al rațiunii nu a fost altceva decât imperiul idealizat al burgheziei"... (2, pp.23-24).

O știe și Gadamer din poziția circotașă a celui ce profesează critica criticii. Sarcasmul său cu privire la opoziția iluminismului față de tradiție și autoritatea ei (cf. 73, p.257) evită însă un atac direct asupra raționalismului iluminist sau a raționalismului în genere - redute pămîsrite de burghezie și ocupate acum de alte forțe, printre care și de opinia publică, un adversar de temut pentru un autor care ține la popularitate. Nevrînd să fie suspectat de opțiuni retrograde, reproșează iluminismului, la un moment dat, doar lipsa de discernămint metodologic. Iluminismul ar fi procedat cu tradiția precum științele naturii cu aparențele senzoriale. Biblia nu putea fi abordată ca și cum ar fi fost un fenomen al naturii. Dezaprobarea e energică acolo unde iluminismul a mers pînă la radicalitatea consecințelor sale liber-cugetătoare și ateiste - în Anglia și în Franța. În schimb - se mai putea altfel? - e apreciată inconsecvența notorie a iluminismului german care ar fi recunoscut "prejudecățile adevărate" ale religiei creștine, considerînd rațiunea umană prea slabă pentru a răzbi fără prejudecăți, mai ales "adevărate", către educație și bună măsură.

Iluminismul o ținea într-una că omenirea progresa de la mit la logos. Romanticismul confirma prin contestatie: da, dar aceasta nu înseamnă progres valoric. Romanticismul împărțea premisa iluminismului, dar inversa polaritatea valorizării. Credinței în perfecționare, în definitivarea emancipării de superstiții și prejudecăți ale trecutului i se opunea nostalgia vremilor timpurii, a lumii antice, a societății naturale, a evului mediu gotic și cavaleresc. Romanticii ipostaziaau vechiul, vedeau în el adevăr și farmec, autenticitate și reverie. Un asemenea comentariu pune la grea încercare pe filozoful contemporan care meditează de o viață la valoarea tradiției. Iluminismul e progresist dar antipatic, romanticismul e retrograd dar fermecător. Cum se iese din această dilemă? Prin constatarea că amintita inversare a etalonului axiologic nu face decât să perpetueze opoziția "abstractă" dintre mit și rațiune (cf. 73, p.258). Opoziția dintre mit și rațiune ar fi o permanență, dar numai ca abstracție. Prin răsturnarea unui raport nu obținem decât tot un raport. Prin inversarea polarizării nu pămîsim opoziția abstractă, ci o perpetuăm. Iată și persistența prejudecă-

ții de care nu scăpăm la antipod, fiindcă antipozii se presupun reciproc și fiindcă opozițiile au premise istorice comune. În realitate însă nu există nici "bezna misterioasă, în care zace o mistică conștiință anterioară oricărei gândiri", nici "starea de perfecțiune a unei iluminări depline sau aceea a cunoașterii absolute" (73, p.258). Ambele sînt "dogmatic abstracte" (ibidem). Ambele - constatăm noi - sînt reprezentări idealiste și pot fi depășite numai prin concepte materialist-dialectice. Numai mișcarea reală rezolvă aporiile gândirii filozofice idealiste, aporiile filozofiei conștiinței, întemeiată, în ultimă instanță, pe premise subiectiviste.

În cursul acestei evoluții contradictorii de la iluminism la romantism și de la romantism la istorism ca iluminism radicalizat ("Știința istorică a veacului al XIX-lea este fructul cel mai mîndru" al iluminismului, "se autoînțelege de-a dreptul ca perfecțiune a iluminismului, ca ultim pas în eliberarea spiritului de dogmatism preconcepțuit, ca pasul către cunoașterea obiectivă a lumii istorice, care se alătură ca egală cunoașterii naturii prin știința modernă" - 73, p.259) are consecvență numai "discreditarea principială" a prejudecății. De aceea, "tocmai aici se află punctul în care trebuie să înceapă critic încercarea unei hermeneutici istorice" (73, p.260). În cursul acestei încercări critice, cerința pausală a iluminismului de "suprimare a tuturor prejudecăților" se va dovedi ea însăși o prejudecată, a cărei revizuire abia eliberează calea pentru o înțelegere adecvată a finitudinii - caracteristică umană "care nu domină numai ființa noastră umană, ci și conștiința noastră istorică" (ibidem).

Partea pasibilă de critică a criticii gadameriene, administrată iluminismului istoric și, implicit, atitudinii înguste, scientiste contemporane se compensează în însăși opera autorului ei cu pledoaria pentru mișcarea istorică reală, înțelegea ca unitate dialectică dintre continuitate și discontinuitate, dintre absolut și relativ, dintre tradiție și inovație, dintre prejudecată și judecată proprie, în fond o pledoarie pentru o ontologie a prejudecății eliberate de ideile preconcepțuit-iluministe, pentru istoricitatea rațiunii-fenomen ontic înăuntrul umanului, caracterizat de mișcare obiectiv-progresivă.

Istoricitatea rațiunii. Sub forma unei interogații retorice se afirmă că tradiționalul nu înseamnă nicidecum ceea ce ar înțelege iluministul prin prejudecată și nonlibertate (cf. 73, p.260). Orice

existență umană, chiar și cea mai emancipată, e mereu limitată și în cele mai diverse moduri condiționată. Ideea unei rațiuni absolute nu caracterizează posibilul umanului istoric. "Rațiunea există pentru noi numai ca rațiune reală, istorică", adică "ea nu este propriul ei stăpîn, ci rămîne mereu dependentă de cele date" obiectiv, "cu care interacționează" (ibidem). Rațiunea e concept istoric, e fenomen în mișcare. Instanța care judecă normele în vigoare, precum și cele trecute, este în fiecare epocă altfel, poate chiar alta, pentru că ea însuși evoluează. Poziția ei e mereu alta, ea urcă trepte spre maturizare. De aceea, în cercetarea istorică apare un moment normativ și unul "rațional"-critic (cf. 73, p.270).

Pavel Apostol exprimase această situație după cum urmează: "Firește, rostim cuvintele 'rațiune', 'raționalitate', 'raționalism' cu toată circumspecția cuvenită. Raționalismul speculativ (platonian sau rinascențist), cartezianismul, raționalismul dogmatic al 'secolului luminilor', raționalismul absolutist al spiritului, la Hegel, sînt forme istorice cu neputință de reactualizat" (15, p.9).

Dacă am înțeles bine formularea lui Gadamer, rațiunea ca fenomen de conștiință e secundă față de rînduiala lucrurilor exterioare conștiinței și depinde de acestea în sensul că reflectă activ gradul lor de dezvoltare. Sub influența criticii sceptice a lui Hume, și Kant limitase pretențiile raționalismului la momentul aprioric din cunoașterea naturii. Gadamer extinde această limitare asupra întregii conștiințe istorice și a posibilității cunoașterii istorice. Nu în sens agnosticist, ci în sensul priorității, în sensul avansului ireductibil al proceselor sociale reale față de poziția mereu posterioară a cognitivității. "Istoria nu ne aparține nouă, ci noi îi aparținem ei" (73, p.261). Această teză a primarității proceselor sociale obiective față de subiectivitate (analogă primarității proceselor naturii fizice în genere față de cunoașterea senzorială-reflectorie, datorată irealizabilității ideii de concomitență) îl deosebește pe Gadamer și de Dilthey care plecase de la trăirile subiective, de la autobiografia individului. Consecvent cu poziția sa idealist-obiectivă, Gadamer desăvîșește în felul acesta critica sa a spiritului subiectiv, caracterizîndu-l pe acesta ca tendință spre închidere, ca naivitate, o naivitate a raționalismului egocentrist, maibineștiutor și refractar oricărei subiterii, oricărei raportări la factori care l-ar

preceda sau integra într-o realitate obiectivă mai cuprinzătoare și "deschisă". Or, o realitate obiectivă mai cuprinzătoare și deschisă este și tradiția. Tradiția este raționalitate supraindividuală, ca atare ea se lovește de raționalitatea individuală, de împotrivirea spiritului subiectiv, de rezistența narcisismului oricărui individualism, mai ales al celui dogmatic-raționalist. Individul se teme să nu i se impună renunțarea la autodeterminarea de curînd dobîndită (cf. 22, p.86). Dar purtător al rațiunii nu este numai individul care "raționează". "Rațiunea în sens năliminat este în același timp imanentă și transcendentă omului. Valoarea supraindividuală a tradiției se exercită în prejudecata legitimă. Individul nu are din principiu posibilitatea de a se sustrage puterii tradiției" (22, p.87). Tradiția reprezintă rațiunea obiectivă. "Pentru noi, rațiunea nu există decît ca rațiune real-istorică, cu alte cuvinte: ea nu-și este propriul ei stăpîn, ci depinde mereu de realitățile date, în care se manifestă" (73, p.260). Această poziție filozofic-obiectivistă are consecințe decisive în domeniul înțelegerii tradiției și prejudecății. "Prejudecățile individului, pe departe mai mult decît judecățile sale, reprezintă realitatea istorică a ființării sale" (ibidem).

Limba și spirit obiectiv. Critica spiritului subiectiv. Reluînd critica spiritului subiectiv, hermeneutica gadameriană se situează conștient, aproape programatic în prelungirea filozofiei clasice germane. Filozoful hermeneut nu poate fi antiscientist, după cum savantul epistemolog apare uneori ca antifilozof. Gîndirea umană e îndreptățită să exploreze toate direcțiile înfăptuite ale realului în mișcare, ale posibilului și ale imaginarului. Procesul gîndirii e proces ontic, adică într-un mod obiectiv nesubordonat deliberărilor arbitrare, neputînd fi redus, de pildă, la analiza limbajului sau la afurisirea "falselor probleme ale metafizicii". Insul, ca ființă culturală, e o rezultată în epocă a acestui proces înăuntrul căruia atitudinea sa fundamentală este cea de comprehensiune, de receptivitate auto-transformatoare în mediul limbajului, un mediu ontic cu o componentă reificatoare, care tinde antropofug către abstracțiuni din ce în ce mai avansate, și o componentă existențială, neobiectivantă, care, prin filozofie și artă păstrează plasticitatea graiului viu, originar, al ființei (cf. 72, p.21 și urm.). În cadrul receptării comprehensive are loc preluarea critică, continuarea criticii.

Gadamer înțelege categoriile hegeliene de spirit subiectiv,

spirit obiectiv și spirit absolut ca niște clișee speculative pentru o problemă reală. Spiritul subiectiv e identificat cu subiectivitatea individuală, iar spiritul obiectiv cu un fel de logos nedefinit al procesului istoric real. În această accepție a termenilor, Gadamer constată că filozofia clasică germană făcuse spiritului subiectiv o primă critică sistematică pe care el o găsește naivă în trei privințe: în propoziție, în reflecție, în concept (cf. 72, p. 141). Cu această binevoitoare critică a criticii, filozoful contemporan își justifică propria gândire, subliniind importanța a trei interlocutori pentru discursul filozofic actual: antichitatea greacă, Kant și Hegel. Rezumăm aici aceste trei grupe de cîte trei puncte: triada spiritului, critica naivității filozofiei clasice germane și redeclararea fidelității față de înaintași.

SPIRITUL SUBIECTIV, criticat în hermeneutica filozofică, este subiectivitatea individuală care se consideră liberă în reflexivitatea ei, desprinsă de orice conexiune a lucrurilor, opusă absolut lucrurilor. Din lecția dascălului său Heidegger, Gadamer își reamintește că înțelegerea nu este un act subiectiv, un act al subiectivității, ci un mod al ființei (cf. 73, p. XVII și 5, p. 145). În opera filozofică proprie, Gadamer pare să illustrează această teză pe exemplul înțelegerii tradiției. Tradiția fiind proces în cadrul căruia se propagă ceva prin indivizi peste generații, filozoful va demonstra că înțelegerea este la rîndul ei proces și nu act, că insul nu receptează ca subiectivitate reflectorie și atît, ci se transformă sub imperiul tradiției. În timp ce spiritul subiectiv mai crede că domină situația cunoscînd, tradiția l-a și subordonat în propria ei lege a propagării. Toată reflecția hermeneutic-obiectivă pleacă de aici și se întoarce la acest nucleu, conceput "ne-criticist", pentru că trebuie să fie hermeneutic-comprehensiv, iar nu scientist-dubitativ. Cogniția scientistă critică, hermeneutica înțelege!

SPIRITUL OBIECTIV limitează subiectivitatea; el este obiectiv în moravurile epocii, în legile statului, în interdicțiile și reglementările sociale, el este altceva-ul, exterioritatea adesea vrăjmagă, el este "antiteza" la spiritul subiectiv. Gadamer crede că Hegel a preluat conceptul din creștinism, că spiritul obiectiv ar fi o analogie la pneuma neotestamentală, la duhul sfînt. În strădania sa ontologizantă, Gadamer transformă și această categorie în ceva real, lăuntric existenței, în ceva concret, substituind spiritul obiectiv hegelian și reminiscențele sale fantastic-religioase

cu materialitatea limbajului. Dacă Hegel a opus spiritului subiectiv spiritul obiectiv, Gadamer "opune" subiectivității individuale limbajul, această veritabilă materializare a spiritului obiectiv hegelian. Dar preluarea se face la fel de "necritic" și încă cu imperativ anticriticist, întrucât limbajul ar fi ULTIMA realitate prin care subzistă spiritul. În spatele limbajului nu s-ar mai putea regresa, în afara sa nu s-ar mai putea situa nici un critic dornic să-l examineze "obiectiv".

Kosak sesizează imperiozitatea gestului integrator, care depășește atât diversitatea, cât și dihotomia subiectiv-obiectiv a realității (cf. 33, p.43). Constatând că textul și interpretul sunt entități distincte, discrete, el caută o a treia realitate, mediatoare, între opoziții. Cum, pe ce cale sunt integrați interpretul și auditoriul în procesualitatea despre care depune mărturie un text? Concret, cum se ajunge de la scriptură la predică și la înțelegerea care inserează, implică în proces? Teologia revelației vedea o punte hermeneutică în conceperea soteriologică a istoriei, hermeneutica bisericii catolice consideră tradiția eclesiastică ca acel continuum între text și predică, travaliul istorist-criticist mai recent atribuie interpretării istoriei acest rol. Am văzut că la Schleiermacher avem de a face cu transpunerea empatică, iar la Dilthey cu o instanță complet decuplată de mișcarea istorică - natura general-umană. În continuare se situează Rudolf Bultmann care admite exigența ca legătură dintre text și interpret, acea "existență" pusă în mișcare de anumite întrebări și care se sesizează comprehensiv în lume. Calea de dezvoltare a hermeneuticii filozofice revelează o progresivă accentuare a raportului ontologic, până la "critica spiritului subiectiv" de pe poziția hegeliană a spiritului obiectiv. Pentru Gadamer, realitatea înglobantă este limbajul, con-vorbirea, dialogul cu textul. Există un logos, situat deasupra partenerilor, care iese la iveală în dialog, demonstrând neștiința ambilor parteneri. Observația e valabilă și pentru raportul text-interpret. A dialoga cu textul, spune Gadamer, "este mai mult decât o metaforă"; este "o anamneză a originarului, atunci când parca hermeneutică se autoînțelege ca o intrare în vorbă cu textul" (73, p.350). "Limbajul este mediul universal în care înțelegerea se efectuează de la sine" (73, p.366). Iar "modul de execuție a înțelegerii este interpretarea" (ibidem).

SPIRITUL ABSOLUT reprezentase sinteza hegeliană, în cadrul căreia opoziția se anula. În hermeneutica filozofică, procesul unitar

al comprehensiunii ontologizate substituie spiritul absolut hegelian în sensul că se suprimă, după tipic fenomenologic, opoziția gnoseologică subiect-obiect, afirmându-se unitatea ontologică a reflecției subiective "impure", impure pentru că, pe lângă oglindire cognitivă, ea ar fi mereu și experiență-proces, devenire, care include reflectantul și conține astfel ceva constitutiv, ceva ce nu ar putea fi expulzat ca "obiect". În cadrul conceptului hegelian de spirit absolut se ajunge la suprimarea miezului dialecticii - contradicția, eterna dedublare, opoziție, luptă, cauza migării. Gadamer vede bine că împăcare între "spiritul subiectiv" și "spiritul obiectiv" nu există, după cum nu există nici fictiva cunoaștere absolută și absurdă acceptare a destinului ca proces necesar. Conform opiniei sale, filozofia posthegeliană a și respins "împăcarea", exacerbind în schimb vrăjmația alterității, adică păstrând și consacrand perpetuum-ul polarității gnoseologice. El deploră această încremenire a dialecticii în sincopă, aceste proporții exagerate, pe care le-au câștigat ulterior orientările gnoseologice, pozitivist-subiectiviste. Sinteza hegeliană eguase și fusese părăsită ca speculație metafizică. Numai spiritul subiectiv precum și tot ce i se opunea, conceput în sens reificat, păreau reale. Numai relațiile raportului subiect-obiect păreau adevărate. Spiritul însuși, neopozabil cognitivității, se dovedea a fi în plus, de prisos. El era doar gândit, doar "pus" de mintea speculativă a filozofului ca abstracție, imaginară a unității reale.

Părăsirea filozofiei ca speculație, substituirea ei cu teoria științei însemna și abandonarea unității (odată cu abandonarea spiritului universal, respectiv cu abjurarea lui Dumnezeu cel trinitar sau panteist).

Dar conștiința nu suportă nemărginirea. Ea are nevoie de țărâni, ea tinjește după orizont, și dacă nu întâlnește unul real-empiric, ea își făurește unul imaginar-teoretic. Nu problema infinitului e în cauză aici, ci tocmai această mai sus amintită problemă a unității lumii, a materialității ei. Spiritul instituita transcendența extramundă, inacceptabilă pentru rațiune pentru că lipsește din experiență. El nu putea să realizeze unitatea decît ca dogmă autoritară compromisă înaintea rațiunii. Gîndirea filozofică urmîrea elaborarea unei viziuni intramundane unitare asupra diversității. Era un proiect întîi necesarmente mitologic, imagistic, apoi tot mai mult logic-abstract. În cadrul empirismului, diversitatea era exasperantă și năștea în permanentă crize. Cutozața

de a trece dincolo de diversitate și empirie în cunoaștere reprezentată într-un act al imaginației creatoare, apoi un travaliu intelectual întru totul justificat, nu pur și simplu o naivitate credulă a conștiinței mitologice. Hegel nu a preluat, secularizând, din creștinismul cel trinitar-monoteu, modelul spiritului obiectiv, ci a elaborat, operând intelectual și ascultând de același imbold spre unitate, un concept suprem tocmai ca răspuns la această nevoie imperioasă de cuprindere unitară în cunoaștere a ceea ce era unitar în realitate, dar scăpa experienței empirice. Gadamer se apropie mult de o asemenea înțelegere a concepției hegeliene (cf. 72, p.136 și urm.). În moravurile unei țări, în constituția ei se exprimă un anumit "spirit" care totuși nu se reflectă adecvat în nici o conștiință subiectivă. Acest "spirit" este spirit obiectiv, obiectiv în sensul că nici o conștiință individuală din sfera sa nu e absolut "liberă" să se situeze în afara sa. Spiritul subiectiv e depășit aici în chip obiectiv de matrița rânduielilor societății umane.

Gadamer păstrează în întregime ideea de spirit obiectiv, ontologizând-o ca limbaj. De aici și sarcinile speciale ale hermeneuticii filozofice, justificarea atitudinii de INTERPRETANS față de limbajul și textul considerate ca INTERPRETANDUM.

Gadamer compară critica conceptului de subiectivitate, desfigurată în cadrul idealismului german, cu critica conceptului de subiectivitate din secolul nostru și constată deosebiri importante. Critica contemporană și-a integrat un moment nietzschean de scepticism, împins adesea până la limita sa nihilistă. Critica rațiunii s-a transformat în iraționalism. În urma unei paralele comparative cu o asemenea concluzie, Gadamer poate grupa în amintitele trei puncte acuzația gândirii contemporane că idealismul german s-ar baza pe premise naive: pe naivitatea propoziției, pe naivitatea reflecției și pe naivitatea conceptului.

NAIVITATEA PROPOZIȚIEI. De la Aristotel pînă astăzi, întreaga logică se bazează pe conceptul de propoziție, pe apofansis. Or, limbajul, comunicarea prin limbaj nu constă numai din propoziții adevărate și false. Rugămintea, imperativul, interogația - forme cel puțin la fel de importante ale comunicării - au fost neglijate. Impotriva evidențelor conștiinței comune, filozoful afirmă, în continuare, că nu există percepții pure și aserțiuni pure. Acestea ar fi abstracții. Nu ar exista nici faptele. Conform lui Heidegger, acestea ar corespunde unei prejudecăți ontologice. Judecățile pur

faptice și judecățile valorice sînt o iluzie. Constatările pur factologice sînt imposibile. Nu există nici textul-autoritate, textul pur și simplu. A reda înțelegerea unui text în sine, argumentînd cu "stă scris", cu "așa scrie aici" etc. este o naivitate. Totul se află sub semnul anticipației. Numai ce stă sub anticipație poate fi înțeles. Ca atare, prejudecățile sînt indispensabile pentru înțelegere. Riscul erorii trebuie asumat. Broarea e posibilă și definește finitudinea umană. Părerea că prejudecata poate fi eliminată reprezintă prejudecata capitală.

Hermeneutica filozofică nu se oprește la ipseitate, la "cercul" care pleacă de la ins către text și se încheie întorcîndu-se la ins, întrucît interpretul, vrînd să înțeleagă textul, trebuie să vadă cu ochii proprii, să cuprindă cu gîndul propriu "ceea ce stă scris aici". Gadamer constată și transformă în teză a întregii sale cercetări imposibilitatea reeditării identice a judecăților și prejudecăților, a situației și a datelor personale ale autorului de text. Înțelegerea e proces real, nu categorie gnoseologică. Persoana actuală e mereu altă, compusă din altă constelație de date, cu alte prejudecăți, cu alte anticipații. Totul curge, și nimeni nu poate intra de două ori în același context. Universul, în care urmează să se afirme hermeneutica filozofică, rămîne panorama heracliteană.

"E adevărat - scrie Gadamer - că trebuie să apreciem intenția unui autor în sensul său. Dar 'în sensul său' nu înseamnă: așa cum a intenționat-o el" (72, p.113). Înțelegerea care nu e nici în sensul autorului, nici în sensul meu, ci în sensul procesului istoric, trece în mod obiectiv dincolo de intențiile subiective (cf. 73, p. 280).

O critică mai radicală a spiritului subiectiv e greu de făcut cu instrumentarul hermeneuticii filozofice. Aparența de agnosticism, rezultată din constatarea că înțelegerea identică - în sens de reeditare a ceea ce a fost numit mens auctoris - e imposibilă, se compensează cu înțelegerea superioară, ontologică, în cadrul căreia orice proces istoric își revelează tendințele treptat, putînd fi înțeles deplin abia în lumina împlinirilor etapei superioare. Bufnița Minervei își ia zborul abia în amurg (Hegel); anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței (Marx). Evenimentele istorice, ele însele Wirkungsgeschichte, au la rîndul lor o Wirkungsgeschichte, în cadrul căreia efectele apar treptat și continuu, fără încheierea lanțului în timp. A cunoaște cu adevărat în-

seamnă a cunoaște prin efecte, a cunoaște "cauzele" (evenimentele istorice) prin istoria efectelor pe care le declanșează în trecut, acum și în vecii vecilor. Pictorul, muzicianul, poetul care se consideră neînțeleși și se consolează cu posteritatea; regizorul de teatru care își revendică supremația asupra viziunii autorului, personalitatea istorică, militantul social utopist - toți aceștia se justifică în fond cu apel la o trăsătură a procesualității, la revelarea treptată a tendințelor realității temporale, la "germenii" și latențele cuprinse neopozabil în ontosul încă-ne-ființei - cum s-a exprimat Ernst Bloch în Principiul speranță, anterior capodoperei lui Gadamer, Adevăr și metodă, la acest motiv al revelării treptate, preluat și ontologizat de către hermeneutica filozofică. Spiritul subiectiv e "naiv", critica spiritului subiectiv în epocă e necesarmente naivă. Insul implicat în evenimente nu cuprinde în adevărata ei semnificație istorică fapta pe care o săvârșește. Abia mai târziu, după el, această faptă își revelează sensul, îndreptățind demersul filozofului hermeneut. Tot așa și textul: "Nu numai ocazional, ci întotdeauna sensul unui text îl depășește pe autor" (73, p.280). Devansarea se produce spontan, în calitate de corelat al latenței-tendinței proceselor materiale. Ea nu poate să nu se producă. Astfel că sensul unui text nu se reduce la raportul "ocazional: autor-public, ci e determinat și de situația istorică a interpretului, de ascendentul intervalului temporal și, odată cu aceasta, de totalitatea "mersului obiectiv al istoriei" (ibidem).

Prin urmare, aserțiunea este impură datorită conținutului ei obiectiv; percepția este impură datorită încărcării ei cu datele subiectivității. Separarea gnoseologistă a propoziției de percepție și a ambelor de substratul lor ontic caracterizează "naivitățile" criticate de filozof.

NAIVITATEA REFLECTIEI. Cu această critică, Gadamer se delimitează față de idealismul speculativ și îmbrățișează achizițiile fenomenologiei. Spiritul reflexiv nu este liber, nu este pur, nu este în întregime la sine, conceptul hegelian al cunoașterii absolute e fantezist. Nu orice reflecție se purifică prin obiectivare. Există o reflecție care, obiectivând, se întoarce asupra sa însăși, fără să se transforme în ceva obiectivat. Un sunet este întotdeauna un sunet auzit, auzirea însăși aflându-se cuprinsă în el, fără să fie rezultat al unei reflecții ulterioare. Gadamer explorează aici o temă prezentă în opera tuturor gânditorilor de obediță husserliană, tema conștiinței nededublate. Intreaga argumen-

tație se bazează pe tentativa de amplexare mai mare a "limitării gândirii reificatoare" care, la Karl Jaspers de pildă, căpătase formularea că există o "gândire fără rezulate raționale" (cf. 52/b, p.22). Această conștiință neobiectivă, această gândire fără rezultate raționale abia ar caracteriza esențialul, istoricitatea individului. Gândirea este concomitent proces și identitate, insevrându-se ca atare în marile magistrale ale istoriei. Este o naivitate să crezi că reflecția e liberă în sensul unui arbitrar absolut. Existența umană e determinată de istoricitatea realității sale. Verstehen, comprehensiunea hermeneutică, nu este un act al subiectivității, ci proces ce caracterizează temporalitatea lui DASEIN, istoricitatea sa. Este naiv să crezi că tu ai înțeles ceva. După Gadamer, tu te-ai transformat. Înțelegerea nu este o urgență a ta, ci ea este ceva ce se întâmplă cu tine.

NAIVITATEA CONCEPTULUI. Pasibilă de critică e și tendința nominalistă care vede în redarea lingvistică un fel de utilizare a semnelor. Conceptele nu sînt semne. Numai semnele artificiale elimină ambiguitatea. Școala de la Viena și răspîndirea ulterioară a concepțiilor ei în țările anglofone a dus la cercetări care tindeau către instituirea unui limbaj artificial prin care să se elimine ambiguitatea, să se ajungă la semne univoce și la... demascarea falselor probleme ale metafizicii. Cea mai radicală formulare a acestui program e cuprinsă în acel Tractatus logico-philosophicus al lui Wittgenstein. Era o naivitate de mari proporții. Wittgenstein însuși ar fi ajuns mai tîrziu la concluzia că idealul unui limbaj artificial e contradictoriu în sine. Orice limbaj artificial are nevoie, pentru introducere, de un alt limbaj, iar la sfîrșit din nou de un limbaj natural. De fapt, limbajul e oricînd "în regulă", el avîndu-și funcționalitatea în execuția comunicării. În realitate nu lipsurile, nu deficiențele limbajului, ci falsa dogmatizare metafizică a gândirii, ipostazierea de cuvinte operative duc la "falsele probleme ale metafizicii". Limbajul e limbaj atunci cînd e actus exercitus pur, adică dacă se consumă în cursul evidențierii celor spuse, dispărînd imediat după aceea. Nici limbajul, nici conceptul nu pot fi "folosite" în chip arbitrar. Ele nu sînt instrumente ajustabile. Naivitatea conceptului constă tocmai în iluzia că am putea "folosi" cuvintele în cutare sau cutare accepție de liberată, că am putea denumi lucrurile, că am fi suverani față de limbaj. Nu - exclamă filozoful hermeneut, limbajul e factor obiectiv; noi înșine, ca istoricitate, sîntem limbaj, limbaj care ne

precede și care conține universul. Limbajul nu e numai limbaj al vorbitorilor, ci și grai al lucrurilor.

PARTENERII ISTORICI ÎN COMUNICARE. În urma acestor reflecții, Gadamer conchide că filozofia actuală ar avea cel puțin trei parteneri istorici în comunicare: antichitatea greacă, Kant și Hegel. Antichitatea greacă, pentru că în filozofia ei cuvântul și conceptul se mai află nemijlocit în mișcarea comunicării, rezistând cu succes dogmatizării și siluirii în sistem; antichitatea greacă, pentru că grecii trataseră fenomenele care ne preocupă astăzi fără să cadă în aporiile subiectivismului modern. Kant, pentru că a lămurit odată pentru totdeauna deosebirea dintre reprezentare și cunoaștere, dintre a gândi ceva și a cunoaște ceva. Hegel, pentru că spiritul obiectiv, așa cum l-a conceput el, mai stă și astăzi la baza oricărei critici a spiritului subiectiv.

Așa cum l-a conceput el și nu prea, pentru că în hermeneutica filozofică, el ia forma limbajului ontologizat, un fenomen "infiniț, ca și spiritul, și totuși limitat" ca orice proces.

HERMENEUTICA
FILOZOFICA
SI STIINTELE

Adevăr și metodă, comprehensiune hermeneutică și cogniție științifică - Gadamer nu și-a propus explicit vreo sarcină dialectică de sinteză și integrare. Dar antiposii, care se exorcinează reciproc, insinuează cel puțin un raport, și orice raport este cuprindere, este unitate, chiar și raportul contradictoriu. Două linii ne-au premers, și ceea ce noi credem, în mod naiv, că ar fi trecutul "rămas în urmă", trecutul cel depășit, are de fapt prioritatea nedevansabilă a înaintelui, determinându-ne precum înaintașii pe urmași: 1. linia continuă și spontană a ceea ce a fost numit Wirkungsgeschichte, constituind încă sarcina principală ne-rezolvată a lucrării de față; 2. linia discontinuă, conștientă, de fapt procesul de conștientizare conceptuală a ceea ce se petrece procesual. Înainte de a cunoaște, înainte de a-ni reaminti un fapt trecut, uitat, eu am fost condiționat de acel fapt. Procesul hermeneutic existențial m-a predeterminat și m-a capacitat pentru cunoaștere conștientă. Pre-înțelegând astfel anamnetic totalitatea circumferinței, eu pot să urc cognitiv către precizia punctuală a vârfului de con.

În istorie nu există cunoaștere în sens naiv, de reflectare pură, nepreconcepută, ci doar conștientizare avizată a ceea ce, în prealabil, m-a determinat, Wirkungsgeschichte. Astfel, odată cu definirea ontologică a categoriei de comprehensiune, cogniția în genere, cunoașterea științifică și cu atât mai mult teoria cunoașterii științifice decad în planul secund al meditației filozofice, apărînd ca subiacente "celor ce se întîmplă cu noi".

Fără să neglijeze, din această cauză, procesul cogniției teoretice, hermeneutica filozofică înbrățează demonstrativ conștientizarea continuum-ului față de care conștiința estetică, de pildă, sub forma criticii de artă, conștiința istorică, știința în expresia ei logic-positivistă în genere și orice teorie causal-explanatorie trebuie să apară ca aplatizări atemporale, departe de acea realitate vizată cu formula "ceea ce se întîmplă cu noi".

Continuum-ul ia forma tradiției. Cogniția teoretică, fiind critică, cultivă ipso facto ruptura cu tradiția și se subordonează unei idei de progres unilateral care rupe toate punțile spre trecut și înaintea anti-tradițional, fără identitate recognoscibilă, într-un spațiu închis și previzibil. Adept al particularității metodologice a științelor spiritului, Gadamer nici nu consideră acele Geisteswissenschaften ca "științe în sensul curent al termenului, ci moduri istorice de receptare a unei tradiții culturale" (2, p.27).

Știința "în sensul curent al termenului", urmărind progresul, are pe de o parte creșterea de repetabilitatea general-umanului perceput ca vetustitate, iar pe de altă parte ea e incapabilă să sesizeze istoricitatea, indisponibilitatea absolută în diacronie a individului, a personalului ecologic. Cogniția teoretică, știința explicativă din condiții și legături, înseamnă îndepărtare constantă, în veacul nostru chiar constant accelerată, de valorile tradiționale.

Ca restaurator al cultivării conștiinței a "ceea ce se petrece cu noi", al tradiției, într-un veac ahtiat după novitatea tehnică, o pasiune opacă, telurică, în stare să-l înstrăineze pe om de sine însuși, prăbușindu-l gravitațional printre lucruri, în capcana artefactelor celei de a doua naturi, Gadamer întrevede primejdia absolutizării discontinuum-ului în istoria culturii și avertizează cu un comentariu hermeneutic care conține acest apel: Totul, inclusiv trecutul uitat, trebuie însușit, novitatea științifico-tehnică trebuie penetrată de comprehensiunea umană, trebuie înțeleasă în continuitatea ei dinpre trecut, totul trebuie înălțat la altitudinea diafană a umanului care este esențialmente constantă culturală în opoziție cu cea naturală sau artefactic-naturală, adică continuitate, tradiție, istorie, altitudine spirituală, istoricește menținută. Imbrățișarea iresponsabil de unilaterală a noului tehnologic, discontinuitatea culturală absolută, crează hiatus-uri, stăvilare de netrecut pentru achiziția fragilă a umanului. Umanul poate fi pierdut pe orice treaptă de științifico-tehnicitate - cum a demonstrat-o realitatea cruntă a lagărelor de concentrare, a camerelor de gazare, a crematoarelor, a eutanasiilor, a experiențelor pe oameni transformați în cobai, a tuturor celorlalte metode de exterminare în masă practicate de aparatul tehnico-social dezumanizat.

"Fără tradiție nu se poate împlini comprehensiunea în nici un domeniu al gândirii umane" (5; cf.4), comprehensiunea nefiind altceva decât continuarea actuală a fenomenului istoric numit tradiție. Tradiția nu e niciodată vechiul în opoziție cu noul, ea nu e balast incompatibil cu viitorul, tradiția nu e fenomenul vechi care, în urma iluminării rationaliste, nu va mai fi repetat, tradiția e substanța spiritualității umanizatoare înșiși în continuitatea ei temporală. Tradiția nu e "obiect", și comprehensiunea nu e "subiect" cognitiv - două entități care, scindând polara, dar unitara conștiință intențională, ar sublinia excesiv momentul discontinuității.

ții, ci, fiind identică cu tradiția, comprehensiunea nu face decât să continue, să o continue pe aceasta acum, adică să se continue pe sine într-un proces unic, neîntrerupt, deschis către viitor. Privit astfel, tradiția constituie o condiție a posibilității comprehensiunii, iar comprehensiunea constituie realizarea actuală a tradiției.

Componenta hermeneutică a științei. Pe acest fond procesual, discursul despre artă și conștiința estetică, despre tradiție, istorie și conștiință istorică se proiectează ca o imagine superficială, de avanscenă, ca o schiță bidimensională, o proiecție în plan care are nevoie de specția hermeneutic-filozofică pentru a-și redobândi realitatea "spațială". Și nu numai discursul despre artă, tradiție, istorie, ci, în genere, orice teorie, orice cunoaștere discursivă are nevoie de o asemenea specție.

"Problema este într-adevăr universală. Întrebarea hermeneutică, așa cum am caracterizat-o eu, nu e nicidecum restrânsă la domeniile de la care am plecat în cercetările mele. Trebuia consolidată întâi o bază teoretică, capabilă să susțină și realitatea fundamentală a culturii noastre actuale, știința și valorificarea industrială, tehnică, a acesteia" (72, p.107).

Cu alte cuvinte, comentarul hermeneutic gadamerian se extinde și asupra științei și tehnicii.

Știința modernă își clădește succesele pe posibilitatea eliminării altor interogații prin abstractizare. Rezultatul factologic al științei e seducător, dar el se obține prin eliminare, prin îngustarea posibilităților de integrare. Procuror al totalității "celor ce se întâmplă cu noi", Gadamer face un necruțător rechizitoriu unilateralizării științifice care, în pofida spectaculoaselor aparențe, nu înseamnă decât pauperizare monodimensională a umanului. De exemplu statistica! Care fapte ar începe să vorbească, dacă s-ar pune alte întrebări decât cea la care răspunde o anumită situație statistică? Semnificația faptelor relevate de o statistică, concluziile decurgând din existența acelor fapte s-ar dezvălui abia în contextul interogației hermeneutice, în contextul antropologic al întrebărilor și răspunsurilor ascunse de fapte. Pentru că "aceasta este într-adevăr fenomenul hermeneutic original, că nu există vreun posibil enunț care să nu poată fi înțeles ca replică la o întrebare și care să poată fi înțeles altfel decât așa" (72, p.107). Conștiința hermeneutică nu se rezumă la artă și istorie, la tradiție și la reabilitarea prejudecății în polemică cu

scientismul raționalist, teme predilecte în opera gadameriană, ci "își are eficiența mereu în aceea că putem vedea problematicul" (72, p.109). În acest sens lărgit, însuși neomarxistul Ernst Bloch va fi fost filosof-hermeneut, întrucât a putut vedea problematicul materiei, problematicul care constă din starea de indecizie reală, ontică, din condiționarea real-parțială a obiectului, din încă-ne-condiționarea materiei, definite, în Principiul speranță, cu nivelul ne-subiectiv al posibilului - posibilul real-obiectiv, posibilitatea reală (65, p.271 și urm.). Gadamer, desigur, nu e ontolog materialist. Terenul de reflecție al conștiinței hermeneutice îl constituie, după el, totalitatea experienței umane, inclusiv experiența comună a victiei, dar și aceasta numai potențial. În acest sens (restrîns) problematica hermeneutică e declarată "universală".

Universalitatea hermeneuticii "se bazează pe constatarea că există 'ceva comun tuturor modalităților de comprehensiune' și că acest 'ceva' este ireductibil la 'obiectivitatea științifică', la comportarea unui subiect față de un 'obiect'. Orici comprehensiunea trinite dincolo de cunoaștere, la acțiune și comportare în situație, la atitudini (de valorificare a tradiției îndeosebi)" (5). Comprehensiunea e, dincolo de cunoaștere, devenire proprie, transformare a celui ce cunoaște, proces real, concomitent subiectiv și obiectiv, moment al ființei în mișcare, incompatibil cu încremîntarea metafizică, presupusă de rigiditatea conceptuală a dialecticii dihotome subiect-obiect. Din porniri filozofice exhaustive, Gadamer încearcă cuprinderi, încearcă un model al unității. De pe poziția sa de principiu, el riscă însă să nu fie înțeles. E un truism presupus de orice discurs despre om că viața are o față "interioară" și una "exterioară". Nu este adevărat că biologia nouă ar fi reușit să amuleze această "falsă dihotomie" (16, p.45) și nu pare a avea vreun sens acum să reedităm teribilismul reductionist al behaviorismului skinnerian din Beyond Freedom and Dignity cu principala sa teză despre inexistența "interiorității" omului. Adevărul banal al 'falsei dihotomii' ne afectează însă atunci cînd îl admitem sub forma acelei metafore nespațial-spațiale care slujește la fundamentarea deloc banală a dualismului psihosomatic și pînă la urmă ca probă cvasi materială pentru accepția religioasă a dihotomiilor trup-suflet, lume-Dumnezeu, pămînt-cer, temporalitate-eterinitate, imanență-transcendență. Revolta gadameriană împotriva scindării realității în subiect-obiect vizează nu truismul de la baza

vorbirii curente, ci ipostazierea savantă, epistemologică, a acestui truism.

Cu constatarea universalității hermeneuticii se vizează limbajul ca strat ontologic pretins fundamental al umanului. În mediul limbajului se propagă conștiința eficient-istorică, das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, care prefigurează posibilitățile cognitive ale omului (cf. 72, p.109). mijloacele de exprimare ale unei limbi, în măsura în care se fixează, construiesc o anumită articulație a lumii, proces - în viziune gadameriană - cvasi teleologic dirijat (cf. 72, p.109). Înțelegem lumea datorită limbajului de care sîntem purtați. Nu evitarea erorii și a neînțelegerii, nu stranietatea și necunoscutul constituie sarcina primordială, ci **CONSENSUL**, realizarea unui suport comun și familiar permite excursia în străin, lărgirea experienței cosmologice proprii.

Dimensiunea hermeneutică e fundamentală și ca atare universală (cf. 72, p.111), ea stă la baza experienței comune a vieții.

Universalitatea comprehensiunii, universalitatea limbajului, universalitatea experienței - toate trimit la existența umană și la teoria existenței umane, la ontologia umanului. Unde este locul științei în această con-știință care pare să se știe numai pe sine, numai propria sa existență în contemplare nededublă, prerățională? Suspendînd paranteza fenomenologică a lui Gadamer și încercînd o sumară reconstituire a ceea ce s-a pierduse pe parcursul reducției, Erwin Hufnagel pare să fi descoperit un raport plauzibil, firește cu prețul și cu toate riscurile unei interpretări proprii: Gîndirea gadameriană ar fi o metateorie a științelor! Ca să ajungă la acest rezultat, Hufnagel a trebuit, în loc de "experiență" să citească teorie, și în loc de "extraștiințific" probabil "transcendent științei" - cum apare în traducerea lui Kleininger, utilizată de noi. Pe deasupra a trebuit să rostească răspicat ceea ce noi am ocolit tot timpul în mod eufemistic cu diverși termeni ca "gîndire", "meditație", "discurs filozofic" etc., pentru cuvîntul teorie. "Cercetările lui Gadamer urmăresc... să ofere elementele constitutive ultime pentru o teorie a tuturor modurilor de înțelegere... Analizele devin... inevitabil o metateorie a conceptului de teorie specific științelor... O teorie - iar expunerile lui Gadamer reprezintă fără îndoială o teorie - tinde să se elibereze de legăturile ei cu modul de a teoretiza specific științei"... (cf. 22, pp. 70-71). "Pentru a evita confuzii falsificatoare, teoria sa despre teoreticitatea restrînsă renunță la titlul de teorie, și Gadamer preferă

să vorbească despre 'experiență'. Experiența pe care o pun în joc filozofia, arta și istoria e calificată drept transcendentă științei" (22, p.71). Știința însăși cuprinde indicatoare de transcendență: "E limpede că perspectiva proprie științei însăși indică neîncetat ceva aflat dincolo de ea" (22, p.75).

Transștiințificitatea gadameriană vrea să legitimizeze știința dincolo de știință. Pentru că "o știință nu se poate legitima niciodată doar în cadrul științificității" (22, p.73). Unde vede Hufnagel acest "dincolo" de știință, apt să legitimizeze știința? În "recursul la situarea în perspectiva istorică" (ibidem). Recurs probabil identic cu cel presupus panrațional al filozofului hermeneut. Căci -raționalitatea fiind un principiu universal, iar metoda științifică nefiind decât "una dintre modalitățile acestui principiu" (22, p.73) - "hermeneuticii îi revine sarcina de a pune în dezbatere toate formele de manifestare ale raționalității și să descopere condițiile unei asemenea debateri" (ibidem).

Hermeneutica filozofică pretinde într-adevăr un punct de stație "transcendental", cel puțin în raport cu știința. Hufnagel surprinde bine opinia gadameriană după care "mecanismul metodologie imanent științelor ascultă de legi care se sustrag din principiu abordării hermeneutice" (ibidem). Și totuși, "orice știință include o componentă hermeneutică" (73, p.522). Afirmările derutantă și flagrant contradictorii, care nu l-a împiedecat pe exeget să desprindă cu acuitate viziunea reală a lui Gadamer, în care "conceptul de știință luat în sens strict exclude orice componentă de ordin hermeneutic" (22, p.75, subln. ns.). Hermeneuticul se interesează de extra-științific, de pre-științific, de Lebenswelt care precede, generează, include știința prin cuprindere din exterior într-o realitate mai largă, în care știința cea de sine stătătoare își are neîndoios locul, dar care nu poate fi coborâtă în vreun subsistem. Hufnagel: "Componenta hermeneutică rămâne separată de criteriile imanente științei, oricât ar fi ea de indispensabilă activității științifice" (22, p.75).

De fapt, teza despre componenta hermeneutică a oricărei științe se dovedește a fi "formulare a unui amplu program filozofic" (22, p.76), prin care Gadamer tinde către "domenii de condiționare aflate dincolo de știință" (ibidem), ca de pildă limba și Lebenswelt. Limba naturală este preștiințifică. Existența limbajelor formalizate ale științei nu contrazice această propoziție. Componenta hermeneutică nu e decât un indiciu al determinării transcendente

a științei. Științificul e determinat de extrăștiințific. Și nu numai atât. Prin conceptul de componentă hermeneutică a științelor nehermeneutice, Gadamer "vrea să surprindă în cele mai mici detalii întrepătrunderea zonei preștiințifice cu cea științifică. În felul acesta, dependența problematicii științifice față de condiții extrăștiințifice, precum și de relevanța socială a științei - 'funcția ei socială' (73, p.514) - trebuie gândite la un loc" (22, p.79). Hufnagel consideră că "filozofia hermeneutică este reflecția asupra raporturilor de interdependență în care sînt prinse știința și contextul preștiințific, respectiv cel extrăștiințific" (ibidem), adămur ar dogmatiza însă facticitatea de dincolo de reflecție, tradiția. Teza despre preeminența tradiției față de "rațiune" e declarată dogmă care îngreuește rațiunea, suspendă decizia rațiunii asupra adevărului. Faptul și validitatea sa nu coincid din capul locului. "Consensul care apare în contextul tradiției ei nu poate constitui un criteriu de adevăr" (22, p.150).

Teza despre determinismul extrăștiințific al științelor, în fond un simplu răspuns la o interogație de tip transcendentalist, a iritat pe mulți comentatori ai lui Gadamer, această teză fiind percepută ca ceva străin, incoerent și provocator în lumea aparent pluralistă, dar adesea subit monolită a filozofilor idealiste atunci cînd se confruntă cu idei marxiste. Pînă acum am consemnat doar hărțuiala mîruntă stîrnită de indispoziții ne semnificative. Lorenz Krüger este mult mai necruțător. El vom urmări aici din pricina locului care i-a fost rezervat în cuprinsul volumului omagial GADAMER 70 (66) și pentru prilejul pe care ni-l oferă critica sa de a înțelege prin rîcoșeu teza cvasi deterministă, în fond inofensivă, a întemeietorului hermeneuticii filozofice idealiste.

Interogația "transcendentală" a hermeneuticii. Ca interogație transcendentală, filozofia întrebă, de la Kant încôace, de condițiile și posibilitățile unei cunoașteri date. Întrebare întrutotul pertinentă, întrucît nu pune în cauză calitatea de adevăr a cunoașterii respective, ci, printr-un gest transgresiv, doar condițiile posibilității sale. Întrebarea pretinde însă și edificarea subiectului cunoscător asupra autenticității cunoașterii, eventual excluderea aparenței îngelătoare, amendamente în privința obiectivității, eventual recunoașterea aparenței, respectiv adoptarea poziției sceptice cu privire la esență. Interogația transcendentală vizează metodologia demersului cognitiv, concepția metodologică despre acreditarea gradului de obiectivitate, inclusiv atitudinea meta-

teoretică față de metodologia cunoașterii, înțelegerea caracterului metodic al procedurii.

În această accepție, hermeneutica filozofică - meditație declarată ostilă oricărui metodologism - nu este o filozofie transcendentalistă. Ea nu desfășoară asemenea scrupule gnoșeologice. Dar ea practică, evident analog, interogația de tip transcendentalist, interesându-se, de pildă, de condițiile înțelegerii, de condițiile posibilității înțelegerii.

"În acest sens și cercetarea de față pune o problemă filozofică... Cum e posibilă înțelegerea? Această este o întrebare care premerge oricărui comportament comprehensiv al subiectivității, chiar și celui metodologic al științelor comprehensive, normelor și regulilor acestora" (72, p.XVII; cf.p.279). Rüdiger Bubner contestă - pe bună dreptate - caracterul transcendentalist al hermeneuticii filozofice: "Universul hermeneutic al sensului, dimpotrivă, alături de chintesența a tot ce este înțeles și inteligibil, nu lasă deschise vreo sferă a fundamentului sau a principiilor posibilității. Posibilitatea trece mereu nemijlocit în realitate, forța integrării hermeneutice devine accesibilă numai în comunicare reală. Ca urmare, teoria hermeneutică, de fapt, nu se constituie ca reflecție transcendentă, distinctă de diversitatea înfăptuirilor hermeneutice propriu zise" (66-I, p.330). Bubner făcuse această precizare în timp ce îl delimita pe emul de magister, adică pe Gadamer de Heidegger, și hermeneutica filozofică de transcendentismul ființei. La Heidegger, "sfera fundamentului", a principiilor posibilității, e presupusă odată cu FIINȚA. Desigur, nici aici în sens kantian, pentru că nici ființa ca atare, de fapt, nu e dată și rămâne definitiv învăluită în mister. Gadamer a preluat numai das Seiende și das Dasein, renunțând astfel și la transcendența cea incognoscibilă. Devenind imanență, transcendența capătă sens și palpabilitate, chip cognoscibil și carne umană. Ea se subordonează imediat conceptului comprehensiunii printr-un act de transgresiune în fond cognitivă. Raportul immanent-transcendent se constituie în felul acesta nu ca o tensiune între cognoscibil și un presupus incognoscibil, ci ca permanentă trecere de la nereflectat la reflectat.

În această accepție, Gadamer poate să spună că relațiile de producție la Marx, inconștientul la Freud, existența la Kierkegaard și la existențialistii moderni reprezintă modalități de transgresare hermeneutică a spiritului subiectiv, amendat de pe pozițiile

hegeliene, a conștiinței subiective care intenționează una, în timp ce procesul obiectiv realizează alta. Comprehensiunea devine posibilă tocmai prin această transgresiune care, realizând că spiritul subiectiv umblă travestit, pătrunde dincolo de mască și încearcă, interpretând, să prindă entitatea obiectivă purtătoare. În termeni hegelieni: să demaște "viclenia rațiunii".

Interogația transcendentalistă a hermeneuticii filozofice actuale, ea însăși, trimite la ceea ce, în limba germană, a fost numit natürliche Lebenswelt, viață cotidiană comună, teoretic nereflectată, un termen menit să escamoteze rigorile mult mai severe ale conceptului de existență socială. S-a întrebat, de pildă: cum sînt posibile științele? Dilthey răspunsese cu Lebenswelt pentru științele spiritului, Husserl și Heidegger cu Lebenswelt pentru totalitatea științelor. Particularitățile, posibilitățile, limitele, sarcinile științelor - toate ar rezulta din Lebenswelt. În acest context trebuie precizat că și la Gadamer poate fi constatat o reluare a reflecției "transcendentaliste", numai că raportul omului cu lumea are un caracter lingvistic: "Limbajul este mediul universal în care înțelegerea se efectuează de la sine" (72, p.366). Nici un aspect al acestui raport/se află în afara limbajului. În spatele limbajului gîndirea nu mai poate regresa. Limbajul caracterizează comunicarea intersubiectivă, precum și orice mișcare intrasubiectivă, orice contemplare reflexivă a subiectivității. Subiectivitatea nu are libertatea de a se situa în afara continuității istorice, pentru că nu se poate situa în afara limbajului - fenomen cu caracter neomogen întrucît ar avea o componentă reificant-obiectivatoare și criticist-teoretizantă, care îndepărtează de la adevărul primar, imagistic, tinzînd către abstracțiuni din ce în ce mai avansate, mai înstrăinante, precum și o componentă spontană, existențială care, prin filozofare și creație artistică, păstrează plasticitatea graiului original, legat de experiență, al ființei (cf.72, pp.21-36). Limbajul prestabilește destinul subiectivității. Filozofia analitică a limbajului, evident, nu are nimic comun cu această poziție în fond fenomenologică și existențialist-heideggeriană. Pentru Gadamer, "în tema filozofică a limbajului se întîlnesc astăzi știința și experiența de lume a vieții umane" (72, p.147).

Dat fiind caracterul lingvistic al comprehensiunii umane, al comunicării care este proces de viață, rostirea gadameriană poate apărea ca făcînd parte din Lebenswelt, ca un fenomen extrăștiinții-

fic, care se explică prin Lebenswelt. În acest mod, hermeneutica filozofică pretinde că transgresează și cuprinde, de la bun început, toate științele în orizontul ei meditativ. Aici, interogația transcendentă se debarasează de apriorism. Anterioritatea logică rezultă din Lebenswelt, din experiența vieții, recte din existența socială. Comprehensiunea e receptare operativă și se referă la datul interogat. Ea nu năzuiește să aporțeze noi cogniții. Se abandonează, deasemeni, scientismul futurologic. În centrul atenției apare situația omului de a fi deschis și finit. Mai cu seamă sub aspect cognitiv: nu știm unde ne va duce civilizația tehnico-științifică; toate sînt posibile; omul reprezintă un sistem caracterizat de finitudine, dar permanent deschis.

Acest sistem nu are numai structuri, ci și geneză. Dacă fenomenologia mai contempla o subiectivitate sau intersubiectivitate nemijlocită, iar Heidegger anula fixarea gnoseologică a filozofiei transcendentaliste mai vechi, Gadamer e de la bun început orientat asupra unui adevăr mijlocit în chip istoric, într-o conexiune intersubiectivă și genetic condiționată (Wirkungszusammenhang). Omul e ființă istorică. Contemplarea anistorică îl transformă într-o enigmă. În consecința acestei redescoperiri, orice înțelegere, orice cunoaștere devine experiență istorică, inclusiv reflecția transcendentă, orientată de acum spre interogația genetică, spre întrebarea după proveniență și devenire, după originalitatea existențială. Întrebarea plată: cum e posibilă cunoașterea, distigă dimensiune temporală implicând întrebarea: cum a devenit cunoașterea actuală? În cursul formulării răspunsului, hermeneutica filozofică se dispensează de apriorismul gnoseologic și se constituie ca ontologie.

Unul din criticii lui Gadamer, Lorenz Krüger, descoperă dificultăți logice în tratarea celor două întrebări. Prima ar comporta primejdia evidenței nelegitimabile, cea de a doua ar fi amenințată de primejdia concluziilor genetice eronate (cf. 66, I). Criticul acuză pe alocuri lipsă de discernămint între cele două aspecte: problema originii și problema argumentării. Prima se epuizează odată cu lămurirea genezei unui fenomen, a unei afirmații, a doua e metodologică, permanentă și necesită o continuă refundamentare a afirmației cu pretenția de adevăr. Științele naturii sînt anistorice în sensul că nu-și întenciază afirmațiile pe procesul devenirii cunoașterii naturalist-științifice. Ele nu se justifică prin istoria devenirii lor. Științele naturii argumentează prin "explicare" în-

tr-un raport constant de opoziție subiect-obiect, în sincronie. Științele umane, dimpotrivă, acumulează cunoaștere prin comprehensiune, prin înțelegere. Înțelegerea, însă, este istorică, diacronă, ea echivalează cu acel Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen (cf. 73, p.275), cu inserarea psihofizică reală a insului în procesualitatea tradiției, a unei anumite tradiții, istoricește determinată. Aici nu avem obiectivare în sens naturalist-științific, ci identificare a unui act subiectiv cu procesualitatea obiectivă, actul subiectiv fiind parte a acelui proces obiectiv. Opoziția gno-seologic-contemplativă dispăre în devenirea ontică, perspectiva gno-seologică e relativată și resorbită în continuitatea procesului obiectiv.

Astfel, științele umane, științele spiritului, pot fi explicate prin Lebenswelt, prin sfera vieții comune, prin existența socială, pentru că geneza și argumentul coincid, pentru că problema validității cunoașterii apare identică cu problema originii acesteia. În acest caz, științele spiritului n-ar fi decât o reflecție conștientă asupra procesualității istorice a acelei Lebenswelt. Filozofia însăși, qua Geisteswissenschaft, ar explica, prin Lebenswelt, până și științele naturii istoricește apărute.

În acest punct critic pentru concepția ontologică a lui Gadamer, L.Krüger își declară intempestiv dezacordul: Lebenswelt nu poate fi locul întemeierii filozofice a științelor naturii! Deducția de la mediu la fenomen ar fi greșită, argumentarea transcendental-filozofică a științelor dinspre lume și viață, dinspre existența socială ar fi fără teme. Complexitatea alcătuirii unei plante nu poate fi înțeleasă satisfăcător din însușirile solului, pe care se dezvoltă. Așa este, dar sofismul analogiei lui Krüger nu poate fi considerat a fi de bună credință. Aici se insinuează ceva ce mistifică adevărul viziunii gadameriene cu privire la conexiunea Lebenswelt-științe. Solul nu este entitate integratoare față de plantă. Raportul plantă-sol nu este analog raportului știință-existență socială. Solul mineral e doar condiție, una din condițiile existenței organismului vegetal. Exemplarul se integrează în specie, familie, ordin, îngringătură etc., în lumea vegetală, în biosferă, în materia vie. Mediul doar condiționează alcătuirea, nu o elaborează. Dar Krüger a țintit mult mai departe: dacă științele nu pot fi înțelese din contextul vieții cotidiene, ele trebuie înțelese numai din sine! Teza aceasta e în mod vădit îndreptată împotriva reminiscențelor de determinism materialist existență-conștiință, pe care le

mai întâlnim la Gadamer. Adică: nu existența socială determină conștiința, nu Lebenswelt explică o formă a conștiinței sociale - știința - ci invers! Știința, acest fenomen străin și neînțeligibil pentru viața extrastiințifică, pentru "interogația transcendentă", penetrează, prin tehnică și alte produse ale sale, tot mai mult întreaga realitate umană. Pe acest drum cu sens unic, Krüger desăvîșește mai mult persuasiv câteva incontestabile adevăruri:

1. Procesele materiale de viață sînt penetrate de tehnică. Criticul colifcă această constatare drept trivială și își permite un joc de cuvinte prin care ilustrează ironic că nu am mai avea cu ce trăi (leben) și, prin urmare, nici vreo "lume a vieții" (Lebenswelt), dacă am abstrage tehnica (cf. 66, I, p. 8). Ca formă a conștiinței sociale, știința are într-adevăr specificul de a se incorpora în formele materiale ale vieții, în bază, în modul de producție, devenind la rîndul ei forță de producție.

2. Procesele ideale ale gândirii au suferit și ele transformări sub influența științei. Afirmatia aceasta i se pare mai puțin trivială, dar evidentă. Științele naturii, precum și cele constituite în consecința lor au creat modele, au impus standarde pentru explicație și înțelegere, de acum organic integrate în procesualitatea gândirii. Structura gândirii raționale se orientează și se explică în raport cu procesele logice modelate. (cf. 66, I, p. 9).

3. Procesele afective, sentimentele, dorințele noastre n-au rămas nici ele neinfluențate. Multe temeri și multe delicii ale existenței primitive au dispărut, alte griji și bucurii au apărut și se extind. Într-o lume tehnocrată, oamenii își fac cu totul alte planuri de viață, apar noi dorințe și speranțe (ibidem).

Criticînd concepția ontologică gadameriană, Krüger explică toate acestea prin "știință" - un fenomen sui generis, în afara, pare-se, oricărui determinism, prin acea știință care, prin tehnică, a penetrat și transformat sfera lumii vitale din care, într-o etapă preștiințifică, ea a răscris enigmatic, fără necesitate, ca o emanatie antropofugă. Astăzi, cînd explicăm știința actuală, nu mai putem recurge la o Lebenswelt extrastiințifică, pentru că o asemenea Lebenswelt nu mai există. Lebenswelt a fost profund modificată și încorporează ea însăși știința. Astfel, originea nu mai coincide cu argumentul, iar știința actuală trebuie explicată prin știință, pentru că și Lebenswelt e scientizată. Orice reconstruire cognitivă a unei poziții trecute nu mai este și nu mai poate fi

ceea ce vrea ea de fapt să fie: evocare filozofică a terenului pe care stăm. Geneza nu se mai identifică cu argumentul explicativ, cauza longitudinal-diacronă nu mai e același lucru cu presupusul determinism transversal-sincronic. Criticul crede că a descoperit o confuzie tipică pentru gândirea transcendentă în aceea că aceeașta amestecă ideea provenienței diacrone cu determinarea sincronă, mereu actuală.

Am văzut că, în Wahrheit und Methode, lucrare de fundamentare a hermeneuticii filozofice ca ontologie, se insistă asupra existenței unor domenii "extrastiințifice" permanente, cu ar fi experiența filozofării, experiența artei, a culturii, care pot fi cuprinse numai de cadrul general al hermeneuticii gadameriene universale. Deși nu se supun rigorilor metodologice scientiste, filozofia și arta comunică adevăruri. Domeniile extrastiințifice nu ar limita știința, ci ar precede-o cu un moment operativ, teoretic nereflectat, făcând astfel posibilă știința, ba chiar indicându-i problematica. Lorenz Krüger dizolvă argumentul prin constatarea că arta e și ea profund marcată de viața tehnoscientizată, că arta adică nu s-ar afla în afara științei. Practic nu ar exista nici un sector al experienței extrastiințifice care, dintr-o exterioritate cvasi transcendentă, să facă posibilă știința și metodologia științifică. Nici aici nu s-ar justifica interogația transcendentă-filozofică a hermeneuticii gadameriene. Mai mult: cu ocazia postulării unei experiențe extrastiințifice, care să facă posibilă știința prin cauzalitate transversal-tranzitivă, hermeneutica filozofică ar încurca problema, nemai distingind între proveniență și temei, între origine și argument.

Însăfșișit, Krüger respinge și teza gadameriană după care experiența hermeneutică extrastiințifică i-ar indica științei sarcinile, făcând astfel posibilă aplicarea metodelor ei. Referindu-se retrospectiv la Wahrheit und Methode, Gadamer insistase în Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: "Desigur, științele spiritului au constituit punctul de plecare al analizei, pentru că se asociază cu experiențe în care nu e vorba nicidecum de metode și știință, ci de experiențe care se află în afara științei, ca experiența artei și experiența culturii, marcate de tradiția istorică. Experiența hermeneutică e eficientă deopotrivă în toate acestea și în aceeași măsură, ea nu constituie obiectul pentru o distanțare metodologică, ci o precede pe aceasta, indicând științei problemele și înlesnind abia astfel aplicarea metodelor ei" (72, p.119).

Conceptul filozofic de experiență, așa cum îl utilizează Gadamer, nu e deloc agreat de Krüger. Criticul vede experiența numai așa: condusă de o ipoteză științifică, întreprindem un experiment științific. Acesta ne aduce experiență care poate să confirme sau să infirme așteptările. În ultima instanță, obiectul experienței este natural. Această critică nu poate fi respinsă global, chiar dacă vădește o concepție hermeneutică nepenetrată. Într-adevăr, obiectul experienței este realitatea obiectivă, iar nu exclusiv "obiectele" ideale, spirituale, semnificațiile limbajului, produsele spiritului. Mai mult, cercul, în circumferința căruia limbajul experienței este experiența limbajului, experiența imanent lingvistică fiind tot limbaj etc., se rupe acolo unde criticul poate demonstra că limbajul reflectă o realitate obiectivă și că, în ultima instanță, înțelegerea este înțelegerea realității obiective. Narcisismul unei hermeneutici reduse la spațiul lingvistic este un cerc vicios al reflecției care elimină științele naturii pentru că, dominat de o veche prejudecată, consideră științele naturii, din pricina unui pretins caracter pur tehnic, ca inumane.

Fără să se opună experienței pozitive a științelor naturii, Gadamer dezvoltă însă numai experiența hermeneutică, experiența zisă de viață, experiența care transformă conștiința. În concepția sa avem două feluri de experiență: experiența din științele spiritului și experiența din științele naturii. Numai prima stă sub principiul interpretării comprehensive. Cea de a doua aduce doar informație. Dualismul epistemologic distinge cu preferință științele comprehensive de științele cercetătoare. Acestea, adică științele naturii, nu produc transformarea lăuntrică a omului. Ele influențează conștiința din exterior, ca ceva străin, "indiferent", insușit doar sub imperiul unui anumit interes, de pildă tehnic. Științele spiritului, dimpotrivă, deschid, largesc comprehensiv spațiul autodeterminării și al libertății, prin urmare sînt de un interes uman prioritar. Ele devin un mediu în care omul este în întregime la sine înșuși. Dualismul acesta nu apare atît de net exprimat sau dezvoltat. Dar el este necesarmente ferm implicat în dihotomia adevăr-metodă, precum și în teza despre "experiența extraștiințifică" (a artei, a filozofiei etc.).

Krüger îi propune lui Gadamer să nu limiteze experiența la subiectivitatea lingvistic constituită în fluxul deschis al istoriei, ci să ia în considerare și aspectul natural, cosmologic (66, I, pp. 25-26). Despre aspectul cosmologic relatează științele naturii. Și

științele naturii concură la formarea conștiinței umane, și anume din clipa apariției lor în permanență, nu numai ocazional, după cum ar rezulta din anumite discipline concomitent practice și teoretice, concomitent "naturaliste" și "umaniste", ca de pildă medicina, psihologia, sociologia. Furat de pasiunea polemicii, Krüger utilizează aici idei determinate în sensul unei concepții naturalist-științifice: și existența naturală determină conștiința, nu numai existența cultural-spirituală a ființei istorice, sociale - omul. Dar specificul calitativ al unei viziuni materialist-istorice cu adevărat științifice îi scapă și criticului eclectic, pentru că ea ar pretinde imediat o raportare la marxism.

Reținem însă că dualismul epistemologic, care stă la baza hermeneuticii filozofice, e criticat chiar și de pe poziții nemarxiste, și că el nu poate fi tratat cu mai puțină fermitate de pe poziții materialist-dialectice. "Experiența propriu zisă", cu care operează Gadamer, nu este numai experiență hermeneutică. Krüger apreciază că răspunsul corect la interogația transcendentă "cum e posibilă comprehensiunea"? va putea fi găsit numai în reflecția filozofică asupra tuturor științelor (cf. 66, I, p. 26), iar noi am adăuga - inclusiv asupra practicii social-istorice, conceptualizată științific în cadrul materialismului istoric. Raportată la distincția făcută de Mircea Flonta (cf. 2, p. 12), concepția lui Krüger se încadrează în ceea ce a fost numit "monism metodologic" de nuanță pozitivistă, dar, după cum am desprins din precauțiile explicite ale lui Gadamer, hermeneutica filozofică nu optează consecvent pentru dualismul metodologic, așa cum a fost el conceput concomitent cu autonomia metodologică a științelor spiritului de către Dilthey, G. Simmel, H. Rickert, W. Windelband, M. Weber ș.a., ci postulând "componenta hermeneutică" în științele naturii, ea ridică pretenția la universalitate, dacă nu metodologică, atunci cel puțin "metateoretică" (Hufnagel).

Negreșit, desprinderea nedialectică a experienței de teorie și rînduirea lor în succesiune discretă, de model post hoc ergo propter hoc, cum se petrec lucrurile în hermeneutica filozofică gadameriană, nu oferă cele mai eficiente argumente pentru combaterea pozitivismului scientist. Exegeza materialist-dialectică are însă satisfacția partizană de a recunoaște în gîndirea lui Gadamer un militanțism profund angajat. "Experiența" hermeneutică nu poate să nu însemne determinism existențial-istoric, nu poate să nu însemne, în ultimă instanță, existență socială. Contestăția pozitivist-scientis-

tă se ridică tocmai împotriva acestui aspect "meta-fizic", ideologic. Pentru ea, orice afirmare a vreunei forme a conștiinței sociale diferită de neutralitatea scientistă apare ca o hulă împotriva sacralității rațiunii ipostaziate. Acesta este și substratul criticii lui Krüger: seducția subiectivistă prin slăvirea ȘTIINȚEI, mi-zîndu-se și pe efectul constrictiv al opiniei majoritare proster-nate sau cel puțin scientist preconcepute - o partinitate demagogică mascată, la rîndul ei ideologie, dar care, în mod ipocrit, se dă drept partizană a științei pure atotprezente, ca o rectitudine divină, incompatibilă cu eroarea rezultată în consecința unei prejude-căți ideologice deschis declarate.

Oricum, Gadamer nu poate fi acuzat de antiscientism. "Duhul metodic al științei - scrie el - se impune pretutindeni. Astfel că nici pe departe nu mi-a trecut prin gînd să contest necesitatea tra-valiului metodic înăuntrul așa numitelor științe ale spiritului. Intenția mea nu a fost nici să reeditez vechea ceartă metodologică între științele naturii și științele spiritului" (73, p.XVII).

Iată de ce problema "limitelor conceptualizării naturalist-științifice", formulată de Windelband și Rickert, i se pare "strîm-bă"; aici ar fi vorba nu atît de o deosebire metodologică cît de una cognitivă a "țelurilor cunoașterii" (ibidem).

Gadamer a năzuit să dezvăluie ceva ce precede știința, nu neapărat temporal, ca moment cronologic, ci topologic și permanent ac-tual, o sferă a umanului care să explice știința ca fenomen deter-minat și să-l traseze sarcinile dinspre zonele necesității obiective ale existenței. Aici nu e vorba de aspectul istoric al genezei, desprins de Krüger în constatarea că n-ar mai exista o Lebenswelt preștiințifică. Trivială observație, într-adevăr! Aici nu e vorba nici de anistorica interogație transcendentă kantiană. Gadamer nu repetă pur și simplu gestul lui Kant, el nu întreabă numai de condițiile posibilității științelor spiritului, nici de condițiile po-sibilității științei în genere. Interogația gadameriană se adresează "totalității" experienței umane. Exprimat în analogie cu termenii kaptieni, ea sună mereu așa: cum e posibilă comprehensiunea? Elabo-rîndu-și răspunsul ca ontologie, filozoful precizează că această în-trebare precede orice comportament comprehensiv al subiectivității, inclusiv pe cel metodic al științelor comprehensive însele, normele și regulile lor. Primum vivere deinde comprehendere aliquid mente. Știința însăși, ba chiar și comportamentul imanentist-pozitivist în teoria științei rămîn neafectate de această interogație și pot co-

exista fără referință la gestul înglobant al filozofului hermeneut și "transcendentalist". Hermeneutica filozofică nu vine nici să se alăture comparativ sau concurent atitudinii pozitiviste. Ea se situează într-o "a patra" dimensiune a spațiului existențial, penetrând tot ce se cunoaște (pozitiv) cu o concepție filozofică autentică, disprețuită ca "metafizică". Ea încearcă să pună în evidență graiul primar al ființei.

"Analitica temporală heideggeriană a existenței (Dasein) umane cred că a arătat în mod convingător - scrie Gadamer - că înțelegerea nu este un comportament printre altele al subiectivității, ci însuși modul de a fi al lui Dasein" (73, p.XIII).

Simplificând: un măr, o cireșă nu se compară cu fructul, ele însele sînt fructe. Din păcate nici această analogie nu poate fi perfectă, pentru că fructul e gen proxim, pe cînd v e r s t e h e n (comprehensiunea hermeneutică) este o instituire categorială în curs de acreditare. Dar dacă avem disponibilitate comprehensivă pentru Gadamer, trebuie întîi să înțelegem că înțelegerea-comprehensiune precede și înglobează orice, chiar și înțelegerea înțeleasă pozitivist, ca revers al explicației științifice, ca față interioară a explicației.

"În acest sens a fost folosit aici conceptul de 'hermeneutică' " - scrie Gadamer în introducerea la Wahrheit und Methode (73, p.XVIII) "El desemnează mișcarea fundamentală a lui Dasein, egală cu finitudinea și istoricitatea sa, și cuprinde, prin urmare, totalitatea experienței sale de lume. Aceasta nu este un act arbitrar sau vreo exagerare constructivă a unui aspect unilateral, ci stă în natura lucrurilor că mișcarea înțelegerii e o mișcare cuprinzătoare și universală" (ibidem).

Replicînd criticii lui Emilio Betti, Gadamer demonstrează că, la el, înțelegerea nu e un comportament al subiectului față de un obiect dat, ci față de Wirkungsgeschichte, adică față de istoria devenirii umane, ceea ce înseamnă că înțelegerea aparține neopozaibil procesului care e înțeles. Înțelegerea însăși e proces, și odată cu aceasta mai mult existență decît conștiință. Concomitent, ca demers al filozofului, înțelegerea vrea să fie transcendere, analogă operației kantiene. Contradicția dintre cele două aspecte încă nu pare să fi fost sesizată. Realizarea comprehensivă a ceea ce, "dincolo de voința și acțiunea noastră, se petrece cu noi" (73, p. XVI) și transcenderea filozofică propriu zisă, în accepție idealistă de fapt inaccesibilă cognitiv, pentru că transcendența nu ar mai

fi transcendentă, dacă ar fi "realizată", adică anulată în imanență, - aceste două laturi ale hermeneuticii filozofice sînt incompatibile și se elimină reciproc. Raportate la cogniție și cognoscibilitate cel puțin, corelațiile imanent-transcendent și reflectat-nereflectat nu sînt nici identice, nici analoge. Iar ce nu poate fi cunoscut nu poate fi nici înțeles, nici cuprins adecvat în vreo reflecție filozofică.

Incercînd o demitizare a termenului de transcendentă și o preparare a sa în vederea utilizării într-o concepție compatibilă cu materialismul, Lucian Stanciu s-a interesat mai ales de "ideea de transcendentă ca atare" (de fapt, o splendidă inutilitate în hermeneutică) și nu de natura ei, "idee care permite înțelegerea procesului de interpretare, transcendere a unui dat ca realizare a ei, intrucît interpretatum nu este altceva decît însăși transcendentă, altceva-ul, în raport cu obiectul supus interpretării" (7.I, p.82). După Lucian Stanciu, "Hermeneutica, ἐρμηνευτική, va fi înțeleasă deci ca o tehnică a realizării transcendenței și concomitent relevării ei către un ființător uman interesat în acest 'contact' cu transcendentă, în această relevare a ei" (ibidem).

Prin urmare, într-o hermeneutică încetățenită am avea de a face cu o transcendentă care nu mai e transcendentă, deși fi mai rostim numele (probabil pentru a nu contribui la depopularea universului și așa destul de rarefiat al speculației metafizice), o transcendentă-domeniu al realului căruia, din conexiunea interpretandum-interpretans-interpretatum, îi revine ultima verigă, cognitiv opozabilă datorită travaliului unui interpretans asupra unui interpretandum. În ce măsură promovează acest veritabil actus signatus de factură nominalistă comunicarea între filozofi, nu mai trebuie cercetat. Astfel e prins și transformat în stană salină poate ultimul duh rău, ultima reminiscență "mistică" a filozofiei hermeneutice care acum va putea fi integrată, fără dificultăți de transgare, într-o viziune materialistă. Performanța de a trece stafia transcendenței direct din Hades peste Styx-ul cognitivității pe malul imanenței ar putea însemna sfîrșitul verbalizărilor fără corespondent real. Pînă atunci însă reținem dramatica rămînere în urmă a lui Gadamer care, transcendînd hermeneutic, nici nu urmărește încă vreo nouă cognoscibilitate, ci doar contactul "comprehensiv" cu ceea ce este dat. Interogînd interpretandum-ul, lăsîndu-se interogat de acesta, hermeneutul filozof în postura de interpretans nu încearcă nici să "releve", nici să "revele" un interpretatum ca

natură obiectuală identic cu interpretandum și ca atare mister public, ci tinde doar către înțelegere, ceea ce, în accepția ontologizantă a hermeneuticii filozofice, înseamnă nu cogniție științifică, ci transformare de sine, implicare organică în ceea ce "se petrece cu noi", dar fără construcții obiectivante, fără reflexivitate criticistă, înseamnă restabilirea continuității unui proces întrerupt în actualitate de natura discursivă a subiectivității, înseamnă recuperarea subiectivității din depărtările abstracțiilor și inserarea ei în existență, înseamnă suprimarea ei ca opoziție gnoseologică reificată. După opinia noastră provizorie, aceasta nu poate fi mai puțin decât un merit. Ta panta rhei. Modelarea gândului după icoana solidelor, substituirea lumii cu un chip încrămpeșit "obiectivarea" gândirii în concepte imuabile reprezintă păcatul originar al antifilozofiei, al religiei pozitivistice. Înțelegerea gadameriană a încercat o pocăire de acest păcat, o corectare a acestei erori.

Semnificația hermeneuticii pentru științe. Desfășurându-și comentariul critic la opera lui Gadamer, Jürgen Habermas ne convinge și el cât de puțin are de a face hermeneutica filozofică cu "arta" înțelegerii, cu "arta" convingerii și cu "arta" utilizării regulilor unui limbaj natural, respectiv cu disciplina mai mult tehnică, auxiliară a hermeneuticii vechi, gnoseologist concepute, cu retorică și cu lingvistica (cf. 66, I, pp. 73-78). Apoi rezumă "importanța conștiinței hermeneutice" (66, I, p. 78), a hermeneuticii filozofice "pentru științe și pentru interpretarea rezultatelor lor" (ibidem) sub patru aspecte (cf. 66, I, pp. 78-79). Redăm în termeni proprii, după ce am lecturat textul tradus al lui Hufnagel (cf. 28, pp. 128-129):

1. Hermeneutica filozofică, "conștiința hermeneutică" înlătură conștiința de sine obiectivistă a științelor spiritului, metoda gnoseologistă a opoziției rigide subiect-obiect din științele spiritului, refăcându-și unitatea structurii intenționale. Epistemologia tradițională cu opoziția ei absolută subiect-obiect este înlocuită cu fenomenologia. "Înlăturare", "înlocuire" sînt termenii tari pentru funcția complementară a fenomenologiei alături de dialectică. În contextul operei lui Gadamer rezultă unitatea subiecților cunoscători cu obiectul cunoașterii în cadrul conexiunii acțional-istorice, a "istoriei active" (Alexandru Boboc), numită Wirkungsgeschichte.

2. Hermeneutica filozofică pretinde considerarea specificității

ții obiectului științelor sociale, a deosebirii calitative dintre natură și societate, respectiv relativarea aspectului cantitativ al cercetării sociologice, propriu modelului naturalist de științificitate. "E drept că științele sociale au și o dimensiune de tehnică socială" (22, p.129). Habermas recunoaște parțialitatea acestei dimensiuni criticată de Gadamer ca presupusă absolutizare, și Hufnagel amintește că hermeneutica filozofică trimite întâi la comunicarea cu ajutorul limbii uzuale care ar media obiectualitatea socială, la Lebenswelt și spectrul de cunoștințe prestiințifice (cf. 22, p.129). Într-adevăr, ca formă a conștiinței sociale, știința are un determinism de ultimă instanță în existența socială, în existența socială cea tot mai mult tehnico-științific penetrată. Firește, Lebenswelt (și limbajul uzual care o reflectă) nu poate fi asimilată decât cu existența socială, respectiv în calitate de factor sau nivel al existenței sociale. Dacă aici se exprimă teza că laturile "tehnice", metodologice, funcționale ale științei, conceptele științei pozitive se originează, cel puțin genetic-diacronic, din această sferă inițial pre-științifică numită Lebenswelt și înțelegea ca temelie obiectivă de cerințe și stringențe determinante, nu putem fi decât de acord. Dar termenul este vag față de categoriile analizei materialist-istorice. Teza după care hermeneutica filozofică își asumă rolul conștientizării situației specifice, și anume că sfera de obiecte a științelor sociale e prestructurată simbolic în comunicare, în limba vorbirii curente, că anticiparea categorială nu încremenește aici în sisteme conceptuale definitive, este întrutotul compatibilă cu dialectica cunoașterii și poate fi preluată integral.

3. Conștiința hermeneutică are importanță și pentru științele naturii în măsura în care limbajul natural constituie oricând un ultim metalimbaj, iar legitimarea deciziilor, care determină alegerea strategiilor cercetării, structura și metodele revizuirii teoriilor, ba chiar progresul în știință, depinde de debaterile din comunitatea cercetătorilor. Aici, în domeniul științelor naturii, Gadamer nu mai contestă valoarea metodologiilor gnoseologice. Numai Hufnagel, în numele unor "variate moduri de dependență metodologică în relație cu obiectul" (22, p.131) mai introduce dubii cu privire la "totala autarkie metodologică în domeniul științelor naturii" (ibidem). Metateoria sistemelor formalizate fiind mediată prin limba uzuală, se află și ea "în dependență inextricabilă față de lumea vieții" (22, p.132).

4. Transpunerea retorică a informației științifice în limbajul comun al societății are importanță capitală pentru însuși destinul social al științei. Limba emunțurilor științifice nu este un mijloc de comunicare potrivit pentru difuzarea în masă a descoperirilor în fizică de pildă, dar nici pentru defetigizarea tehnicii, a tehnicii de uz personal și gospodăresc de pildă, a tehnicii confortului de masă. Prăpastia dintre însușirea utilitară și apropierea cognitivă a produselor de înaltă tehnicitate în societatea modernă crește neconținut. Hermeneutica vădește vocația fundamentală de a preîntîmpina transformarea acestei prăpastii într-un pîntece gestant pentru o nouă gîndire mitologică. De aceea e nevoie de retorică: "Alle Wissenschaft, welche praktisch werden soll, ist auf sie angewiesen" (72, p.118; cf. 22, p.79), orice știință cu destinație practică depinde de retorică, retorica fiind "singurul avocat" (72, p.117) al verosimilului democratic împotriva pretențiilor exclusiviste în materie de certitudine, formulate de științele extrem specializate și de tehnocrația inițiatică. Retorica este în felul acesta un aspect definitoriu care, împreună cu hermeneutica și în strînsă întrepătrundere cu aceasta constituie lin visticitatea umanului. Persuasiunea retorică și consensul hermeneutic sînt purtătoarele lingvistice ale relațiilor umane. Importanța interpretării, a explicării persuadante și a înțelegerii transformatoare, importanța hermeneuticii filozofice pentru cunoaștere și practică, pentru orice știință implicit, devine astfel copleșitoare și reclamă de-a dreptul teza gadameriană a universalității hermeneuticii. Contextul atotcuprinzător al limbii uzuale anihilează orice contestație, inclusiv pe cea a lui Habermas (cf. 72, pp.119 și urm.; cf. 22, p.134).

Astfel se risipește și suspiciunea din agora umanistilor, frustrată o vreme de ceva ce vădea tendințe "antropofuge" - știința și tehnica modernă care, deși se ofereau în chip democratic, mai ales în consecințele lor confortabile, întregii populații, păreau să rămînă necomprehensive, un fel de cult de mistere, accesibil numai unor inițiați, unui grup de savanți și tehnocrați, întîi categorie impusă de diviziunea socială a muncii, apoi tot mai mult castă sacerdotală în slujba altarelor ȘTIINȚEI - divinitate modernă, în fața căreia urmau să se prosterneze masele excluse de la comprehensiunea fenomenului. Iată perspectiva care a pus în replică pe suporterii hermeneuticii generalizate! Nu numai domeniul socialului avea imperioasă nevoie de interpretare, ci și antropofu-

gele științe ale naturii, tehnica, limbajele lor formalizate - tot ce a devenit "text" cu distanță, text neînțeles. Insistând ovasi iluminist că stafia e neprimejdioasă, că are carnație umană, că nu e vorba de niciun mister și că nu e deloc nevoie de efortul învățării în masă a limbajelor formale, hermeneutul ne asigură că limbajul monologal al științei are o relație constitutivă cu limba tuturor și cu "lumea vieții". Insași reflecția asupra acestei situații constituie deja o contribuție la aplanarea conflictului comprehensiv, la depășirea "crizei de încredere" în raporturile cu tehnocrația, la restabilirea încrederii după ce s-a văzut că nu există nici o tendință antropofugă în științele contemporane, nici o siluire instrumentală a umanului, totul putând fi înțeles superior prin hermeneutică și decis de către toți.

Gadamer - Habermas, hermeneutică și psihanaliză. Dată fiind existența textelor "limbaj secund", adică a criticii traduse, fără ca textul gadamerian să fi fost făcut la fel de disponibil, se impune o oarecare vigilență față de autorități în materie de talia unui Habermas, în stare să substituie viziuni personale și să creze prejudecăți greu de eradicat. După Hufnagel, Habermas consideră hermeneutica o capacitate "cu care omul este din principiu înzestrat de a înțelege sensul cuprins în sisteme simbolice verbale și nonverbale", "o caracteristică antropologică" (22, p.116). Habermas însuși scrisese: "Hermeneutica se referă la o putință^x, pe care o dobîndim în măsura în care învățăm să 'stăpînim' o limbă naturală: la arta de a înțelege sensul verbal comunicabil și, în caz de deteriorare a comunicării, de a-l face inteligibil" (66, I, p.73). Ciudat că Habermas, deși critică, deși limitează, îngrădește "pretenția la universalitate a hermeneuticii" (printr-o "meta-hermeneutică psihanalitică"), pare totuși mai cuprinzător, mai privilegiul tuturor criticilor, al tuturor celor ce vin în instanța a doua și fac sinteze, de a părea mai cuprinzători, mai generoși, mai înțelepți decît pionierii gîndului înleștați cu materia sau pur și simplu furați de naivitatea primului elan. În cazul de față, avantajul pare ferm și absolut în măsura în care critical și opera criticată se află în spații diferite, separate de bariera lingvistică. Prezentarea noastră încearcă să țină seama de această situație, urmărind și un obiectiv de natura echității în critică.

x La începutul acestui volum am tradus Vermögen cu "patrimoniu", indicînd că este vorba de un joc de cuvinte, posibil datorită dublului sens al termenului german - cel de putință și cel de avere, posesiune, patrimoniu (cf.p.3).

Astfel, nu putem să nu consemnăm că în modul cum se raportează Habermas la Gadamer avem de a face, de fapt, cu o restrângere, cu o limitare la mai puțin, cu acea îngustare "gnoseologistă" atît de nesuferită gîndului gadamerian, a cărei criticare precede ca premisă conferirea de sens ontologic categoriei de comprehensiune și ducă la conceperea hermeneuticii filozofice ca o ontologie. Habermas utilizează conceptul de competență comunicativă (cf. 68, pp. 190-224) cu ajutorul căruia clasifică preocupările hermeneutice, lăsînd doar impresia de exhaustivitate. Competența comunicativă, adică capacitatea de a înțelege sensul, are mai multe trepte: 1. înțelegerea spontană (limbajul obiectului), 2. hermeneutică - teorie a înțelegerii (metalimbajul), 3. hermeneutică filozofică - reflexivitate universală, critică, metateorie a treptelor care o preced, "amplă teorie a limbii și vorbirii" (22, p. 117). Momentele: reflexivitate, obiectivitate, creativitate și integrare constituie "condițiile de actualizare ale competenței comunicative, adică ale capacității de a comunica prin intermediul limbii uzuale" (22, p. 126).

"Forța reflexivă a hermeneuticii filozofice se manifestă în suspendarea funcției de termen ultim, proprie limbii naturale" (22, p. 117). Pentru cazul Gadamer - inexact, întrucît "forța reflexivă" se desfășoară tot în cadrul limbii, demonstrînd astfel imposibilitatea suprimării funcției acesteia de "termen ultim". Limba este în mod natural termenul ultim al oricărei reflecții și nici o hermeneutică rațională nu va putea contesta acest adevăr. Dacă Habermas - după ce s-a referit explicit la N. Chomsky, care introdusese expresia de "competență lingvistică" - ar fi trimis acum măcar aluziv la teoria genetică a lui Jean Piaget, la care recurge "pentru a delimita raza de acțiune a capacității umane de verbalizare" (22, p. 134) și pentru a sugera fundamentul preverbal al limbii naturale în "gîndirea operativă", atunci am fi putut spune: pardon, Gadamer nu face psihologie, ci filozofie! Dar Habermas abia pune în discuție "legătura decisivă dintre limba naturală și înțelegerea sensului" (22, p. 117) ca sarcină a hermeneuticii filozofice, pe cînd Gadamer a și rezolvat această problemă în cadrul analizei fenomenului de comprehensiune ca proces obiectiv integrator, ca tradiție, istoricitate, mișcare în cadrul a ceea ce el a numit Wirkungsgeschichte. O asemenea temă, care prevede discernămintul dintre gîndire și limbă și suspendarea limbii ca "termen ultim", nici nu ar fi posibilă în opera lui Gadamer datorită acelei

"însămîntătoare apropiere" (Gadamer) a limbii de gândire, care a făcut ca filozofia gândirii (din veacul trecut). să devină filozofia vorbirii (din veacul acesta), și odată cu aceasta hermeneutică. Neputînd deveni numai obiect pentru o gândire numai subiect, pentru o contemplare și comunicare extralingvistică, limba rămîne termen ultim și realitate ontică fundamentală a existenței umane. Habermas e mai "cuprinzător" în sensul intensiv, special, în sensul î n g u s t (sic!) al hermeneuticii; Gadamer e mai cuprinzător în sensul filozofic. De fapt, în ipostaza gadameriană, hermeneutica reprezintă "altceva", ea este o concepție despre tradiție și limbaj ca ontos uman. Gadamer acordă statut ontologic spiritualității umane ca fenomen în neconținută devenire și elimină din concepția sa filozofică hermeneutica-teorie a interpretării și înțelegerii "corecte", hermeneutica în calitatea ei consacrată de metodologie și Kunstlehre.

La Habermas avem de a face, dimpotrivă, cu un punct de vedere gnoseologic-explicativ; aici, datorită reflexivității, a posibilității unei transcenderi infinite, limba nu devine obiect absolut, ci rămîne "principiu"; deasemeni gândirea, în raport de principiu cu limba, nu poate fi obiectivată total în sensul ek-sistării în afara ei. Opoziția subiect-obiect nu e absolută și nu poate fi considerată în chip metafizic. Obiectivare înseamnă numai tendință în conștiința intențională mareu polară. La Habermas e vorba cel mult de o filozofie a hermeneuticii, și nicidecum de o hermeneutică filozofică în sens gadamerian. "O amplă teorie a limbii și vorbirii", chiar în transcendere, va rămîne mereu disciplină specială, eventual metateorie a unui domeniu particular, dar nu va deveni niciodată o filozofie de sine stătătoare, teorie a existenței și cunoașterii concomitent. "Amplă teorie a limbii și vorbirii" ar cuprinde și hermeneutica tradițională (vezi "treptele competenței comunicative") care nu e filozofie și e strict delimitată față de concepția filozofică în care problemele se pun cu totul altfel, întîi de toate existențial și generalizator.

Bineînțeles că Habermas nu a scăpat aspectul tehnic-aplicativ al hermeneuticii. Viziunea sa "mai cuprinzătoare" dezvoltă acest aspect pînă la un concept derutant de "practică socială", la care s-ar ajunge prin lărgire praxiologică (nu numai "tehnică") a funcției atribuite filozofiei hermeneutice ca teorie a limbii. E adevărat, "vorbirea urmărește în mod esențial o influențare a acțiunilor, respectiv a disponibilității în vederea acțiunii" (22, p. 117),

dar efectul persuasiv al vorbirii, dezvoltat ca finalitate în cadrul retoricii^x, paralel cu finalitatea presupus teoretică a hermeneuticii (hermeneutică-înțelegere-teorie; retorică-persuasiune-practică), încă nu înseamnă practică social-istorică și nici măcar Wirkungsgeschichte, termen prin care Gadamer se apropie mult mai mult de o viziune materialist-istorică decât Habermas care a avut în vedere doar consensul social privind normele acțiunii sociale, precum și "depășirea" consensului verbal, a înțelegerii hermeneutice a sensului cu ajutorul psihanalizei.

În calitate de critic al comunicării întemeiate pe consens, Habermas urmărește îngrădirea ideii gadameriene a universalității unei hermeneutici bazate pe un criteriu atât de "dubios" cum e consensul. Dar consensul presupune unitatea colectivității comunicative. Tocmai de aceea, la Gadamer el nu poate fi depășit. Pentru Habermas, unitatea colectivității comunicative e insuficientă, și orice evaluare a celor două poziții cu ajutorul șabloanelor bunului simț îi va da dreptate lui Habermas. Într-adevăr, alături de consensul comunicativ apare criza consensului, criza comunicării, pseudocomunicarea, apar manifestările monologante ale incompreensibilului intersubiectiv și intrasubiectiv. Aici ar fi de întrebare: anulează ele unitatea? Cine răspunde cu da conchide liniar că fenomenul consensului trebuie depășit. Cine răspunde cu nu optează pentru dialectica realului. Desigur, problema e și ea reală, dar remediul propus - o "teorie a comunicării sistematic contorsionate" adică hermeneutica abisală, consecință a recidivei gnoseologice - nu reprezintă soluția mai cuprinzătoare. Istoria cunoaște într-adevăr epoci în care pseudocomunicarea a căpătat amploarea unui flagel social. Frământată de antagonisme, contemporaneitatea - care beneficiază din plin de prezența elaborată a psihanalizei - cunoaște fenomenul înlocuirii treptate a comunicării autentice cu pseudocomunicarea dogmatic și propagandistic incifrată. Psihanaliza nu a contribuit și nu poate contribui cu nimic la frinarea sau împiedicarea acestui proces care are cauze sociale, cauze întrevăzute mai degrabă de existențialismele acestui veac decât de psihanalistii fascinați de profunzimile abisale ale sufletului bolnav. Extrapolarea psihanalizei asupra unor procese sociale și absolutizarea ei freudo-marxistă reprezintă o eroare de proporții încă nesesizate.

x "Hermeneuticul și retoricul sînt cele două posibilități fundamentale desfășurate la nivelul competenței" (22, p.118) comunicative; ele se implică reciproc.

Tocmai aceste teme legate de comunicare au chemat hermeneutica în prim-plan, hermeneutica filozofică a secolului XX, conștientă pînă la obsesie de vocația ei în promovarea comprehensiunii, a comunicării universale, a unor raporturi uman-raționale generale dictată de necesitatea obiectivă, de instinctul de conservare devenit voință de supraviețuire. Firește, ea nu va constitui niciodată un remediu universal pentru racilele acestui veac, dar descoperind că criteriul consensului gadamerian suferă de ineficiență, de o insuficiență chiar și formală, ea ar putea pregăti interogații care trimit la procesele reale și la practica social-istorică de restructurare revoluționară a relațiilor sociale, de refacere a comunicării autentice după ce întâi au fost înlăturate obstacolele reale care au împiedicat-o. Căci "unitatea colectivității comunicative" este întâi o unitate social-economică. Antagonizarea acestei baze duce, prin rigidizarea sistemelor conceptuale și prin dogmatizare ideologică, la deteriorarea comunicării. Abia suprimarea antagonismelor sociale permite să se reînstaureze comunicarea autentică. Nu are sens să trimitem omenirea nevrozată la psihiatru. Terapia pseudocomunicării depinde de etiologia acestei "boli", psihanaliza nu are aici nici un amestec. Determinismul este social-existențial, și nu individual-abisal. Să o spunem și mai limpede: pseudocomunicarea "normală", nu absența comunicării la nebuni ne interesează aici; pseudocomunicarea socială, comunicarea în criză, iar aceasta se rezolvă în cursul reorganizării revoluționare a relațiilor sociale, fază după care consensul social e din nou expresie a unității nescindate, consens în cadrul comunicării autentice, și nu criteriu formal după care s-ar ascunde apetițiunii refulate, desimbolizarea, privatizarea în folosirea simbolurilor, societatea represivă sau - ceea ce ar fi mai aproape de adevăr - tocmai amintitele antagonisme sociale.

Acest aspect de anvergură socială, filozofii hermeneuți, care îl preferă pe Freud lui Marx pentru că nu creează complicații politice și ideologice, nu l-au avut în vedere sau l-au mugamalizat; el iese din sfera lor de contemplație, atît de arbitrar circumscriasă, desfășurîndu-se ca proces obiectiv, istorico-natural, și revendică decizii în polis incompatibile cu oportunismul. Neîfiind patologie individuală, acest aspect nu cade în competența psihiatrului și nici a hermeneutului abisal, factori eficienți la cu totul alte nivele decît cele ale comunicării ca fenomen social. Maladiile sociale, generatoare de crize și conflict, reprezintă sarcini pentru

acțiunea revoluționară. Cu acest argument realmente științific ne opunem și lui Hufnagel care a întreprins o comparație pentru a reliefa presupusa superioritate a hermeneuticii abisale față de hermeneutica lui Gadamer. Hermeneutica propusă de Gadamer ar fi o hermeneutică concesuală, care nu distinge între înțelegerea 'corectă' și înțelegerea 'gresită', între comunicare și pseudocomunicare. Dimpotrivă, hermeneutica abisală ar urmări demontarea consensului nelegitim, promovind intersubiectivitate comunicativă: "Așa cum am arătat deja, pentru hermeneutica gadameriană valorile de comunicare rămân, în ultimă instanță, indiscernabile" (22, p.151). Hermeneutica abisală, în schimb, identifică deformările comunicării bazată pe consens și "dispune de o putere de explicare superioară celei din hermeneutica legată indisolubil de limba naturală" (ibidem). Hermeneutica abisală explică "tot ce poate explica hermeneutica, explicând totodată și aspectul care, din principiu, se sustrage înțelegerii hermeneutice, și anume deformarea sistematică din interiorul comunicării bazate pe consens. Hermeneutica abisală explică deasemenea de ce hermeneutica tradițională nu poate lămuri acest aspect" (22, p.152).

Cîtă insistență zadarnică în demonstrarea servitutilor instrumentale ale hermeneuticii gadameriene! Ca și cum Gadamer ar fi pretins într-adevăr că oferă un instrument teoretic, explicativ sau metodologic superior. Tocmai aici e punctul critic al neînțelegerii științiste. Împărțind lumea în subiect și obiect, în scop și mijloc, gnoseologismul pozitivist abandonează pînă la urmă termenul prim - subiectul, scopul, omul. Totul e redus, prin reificarea, la condiția de obiect, de mijloc, populînd un univers instrumental în care omul nu e decît o ficțiune "metafizică". Hermeneutica gadameriană, dimpotrivă, e anti-instrumentală, antropocentrică, oferind o viziune, o concepție despre universul uman. Este nedrept, dacă nu chiar illogic, să se compare entități de genuri diferite prin raportare la un criteriu valabil numai pentru una. "Din rațiuni ținînd de teoria științei, hermeneutica abisală merită... să fie preferată" (22, p.152). E ca și cum am spune: bisturiul e mai bun decît triontica lui Pamfil-Ogoescu; cu bisturiul putem face incizii în țesutul bolnav... Numai că bisturiul e instrument la propriu, iar triontica e o concepție la propriu. Cu concepțiile nu "deschidem", ele însele sînt deschideri, deschideri de perspectivă asupra facultății de opțiune, pe cînd instrumentul odată ales "închide" această sferă a posibilului.

Hermeneutica filozofică e "deschidere", și anume neinstrumentală, prin efect comprehensiv primar-procesuală. În acest sens, ea e necesară "resemnificării experienței științifice, transformată de scientism (și de concepțiile gnoseologizante) în prototip, în model de expunere a oricărei experiențe" (4, p.251).

Reflecția noastră nu a vrut să fie o "punere la punct", ci participare la procesul hermeneutic în plină desfășurare.

HERMENEUTICĂ ȘI ONTOS

Probleme de receptare, poziții critice

Existența ca proces. În cele ce urmează vom vedea că, deși Gadamer consideră limbajul ca argument principal în favoarea a ceea ce a fost numit ontologizarea hermeneuticii (cf. 73, pp. 361 și urm.), concepția sa "hermeneutică" devine o concepție despre existență din cu totul alt motiv. Am utilizat până acum mai mult ocazional conceptul de Wirkungsgeschichte, "istoria efectului", adică istoria-proces a efectului social pe care îl produce fenomenul, evenimentul istoric. Cu toate că Wirkungsgeschichte e urmărită ca tematică secundară a cercetării istorice comentate de hermeneutica filozofică, în reflecția noastră, după ce am parcurs redefinirea gadameriană a comprehensiunii, ea devine cu necesitate tematică principală. Wirkungsgeschichte fundamentează mult mai convingător decît limbajul raportul hermeneuticii gadameriene cu ontologia, cu o teorie a existenței formulabilă în termenii concepției hermeneutice. Dacă comprehensiunea e într-adevăr mai mult proces obiectiv decît performanță subiectivă, atunci ea va avea, fără îndoială, o istorie, o desfășurare în temporalitate, care va cuprinde atît cauze efectoare cît și rezultatul mereu tranzient și deschis către orizonturi extensibile ad infinitum. "Comprehensiune" se va chema aspectul continuu al procesului, "Wirkungsgeschichte" va desemna aspectul discontinuu, suita de efecte și situații care includ neopozabil individualitatea efectoare, suporteră activă a "ceea ce se întîmplă", a ceea ce se petrece.

"O hermeneutică adecvată - constatase Adrian Marino - are dealtfel drept sarcină punerea în lumină a realității istorice în interiorul înțelegerii însăși" (8, p. 17). Termenul de "Wirkungsgeschichte" fusese întrebuintat, în sintagme cu accepție ontologico-hermeneutice, încă de Jaspers (cf. 53, pp. 78; 96 și urm.; 124 și urm.; 160 și urm.; 187 și urm.; passim). În ceea ce-l privește pe Gadamer, "istoria efectului", istoria efectivității, apare de fapt ca "principiu", ca "Prinzip Wirkungsgeschichte", dar "principiul" se dezvăluie treptat ca o adevărată categorie fundamentală a viziunii sale ontologice, un nume pentru ceea ce, la rîndul nostru, am numi materie socială în mișcare. "Principiul" e așezat de la bun început la baza reflecțiilor filozofului, dar la un moment dat, cînd expunerea s-a radicalizat pînă la esențial, se maturizează și interogația respectivă, urmată de necesitatea formulării explicite, separate și distincte a procesualității ontice într-un concept. După habitudinile familiare textului gadamerian, conceptul este tot un clișeu vechi, ca aspect lexical nicidecum semnificativ

pentru o concepție nouă, dar îmbogățit, investit cu importanță ontologică. După evidențele hermeneuticii cognitive se simțea acum necesitatea unei teze despre hermeneutica efectivă. Căci hermeneutica nu este numai reflectare în conștiință, ci și devenire reală, după cum nici istoria nu este numai historia rerum gestarum, ci și res gestae. Wirkungsgeschichte este pură hermeneutică efectivă, ea este principiul unei ontologii și se alătură gnoseologiei hermeneuticii de până acum.

Conștiința istorică nu trebuie și nu poate să reflecte doar faptul, evenimentul istoric nud, moștenirea ca atare, respectiv textul transmis, desprins de ceea ce, între timp, s-a mai întâmplat cu el sau din pricina lui; reflectarea numai prin cogniție reprezenta acea atitudine simplist-gnoseologistă atât de aspru criticată de filozof. Interesul cognitiv trebuie lărgit până la conștientizarea continuum-ului efectiv și creator de situație, creator al situației în care mă aflu eu însumi. Evenimentele istorice nu se moștensesc numai discontinuu, ca imagine oglinduită în conștiință, ca veste despre ele, o veste cu conținut informativ despre un moment din depărtările epocilor, cu care n-aș putea avea decât acest raport de cunoaștere și atât. Evenimentele se propagă întâi de toate prin efectul lor real în mod spontan și neîntrerupt peste generații până la mine, participând la constituirea mea, indiferent dacă știu sau nu știu de ele. Sarcina hermeneuticii filozofice este să clarifice importanța obiectivă a moștenirii în procesul istoric.

În versiunea română a lucrării lui Hufnagel (22), expresia „Prinzip Wirkungsgeschichte” a fost tradusă cu locuțiunea „principiul eficienței ulterioare a unui moment istoric” (cf. 22, p. 110). Dacă sensul, deși ușor pleonastic („eficiență ulterioară”), a fost tradus corect, forma lexicală, inoperantă într-o expunere fluentă a meditației hermeneutice, are însușirile unei erori, mai ales că face să dispară conceptul, unitatea sa lexicală, importanța sa în cadrul concepției gadameriene integrale. De aceea, până la găsirea, acceptarea și acreditarea unei traduceri mai fericite, noi vom utiliza termenul german și, alternativ cu acesta, vom spune provizoriu „efectivitate istorică”, „principiul efectivității istorice”, cu inversarea conștientă dintre Grundwort și Bestimmungswort, întrucât traducerea literală, de pildă „istoria efectului” sau „istoria efectivității” ni se pare semantic neechivalentă și stilistic nesatisfăcătoare. Alexandru Boboc traduce Wirkungsgeschichte cu „istoria activă” și „devenirea istorică” (cf. 4, pp. 254, 258, 263, 265),

în context fără îndoială exact, dar orice experiment retroversiv ar evidenția că nici aceste două idei nu acoperă complet conceptul gadamerian încărcat de conotații.

O altă precizare cu privire la conținutul special al unor concepte comune: dacă în vocabularul gadamerian, Historie înseamnă informație despre trecut, vestea pe care am aflat-o despre fapte, evenimente, persoane dispărute, Tradition poate însemna numai istoria activă, eficientă, care include și ceea ce poate deveni veste, informație. Historie înseamnă trecutul care nu mai este, trecutul cunoaștere, trecutul conceput în chip gnoseologic, historia rerum gestarum. Un astfel de concept despre trecut reprezintă - în cazul absolutizării sale unilaterale - o eroare, pentru că nu spune nimic despre continuitatea sa în efect, în - cum ar spune traducătorul lui Hufnagel - "eficiența ulterioară", atât trecută cât și prezentă. Tradition, în schimb, reprezintă trecutul care există, trecutul constitutiv prezentului, parvenit prezentului printr-o serie neîntreruptă de reînnoiri, prin durabilitate formatoare de conștiințe, istoricește fie și nereflectate, trecutul intrupat mereu din nou, metasomatic, în succesiunea indivizilor-unicat.

Cerința față de "conștiința metodică" a cercetării istorice (cf. 73, p.284) de a reda, alături de informația despre evenimentul istoric, și componenta sa procesual-ontică, prin care evenimentul se continuă ca efectivitate prezentă, cerința ca o anume operă din trecut, o "tradiție", o moștenire să fie considerată împreună cu istoria efectului nestins, generat de ea în timp, în durată, respectiv ca opera, tradiția, moștenirea să fie chestionată în legătură cu efectul ei în întreaga complexitate a acestuia - această cerință nu mai caracterizează hermeneutica tradițională, ci reprezintă expresia unei anume ideologii, proprii și gândirii gadameriene, în care ea apare sub denumirea de "problematică istoric-efectivă", de wirkungsgeschichtliche Fragestellung. Aceasta constituie un mod de a pune problema, care transgresează simpla informație istorică și trimite interogativ către fundamentul ontic al chestiunii. Orice afirmație trebuie considerată ca un răspuns. Un răspuns la care întrebare? Evident, dacă întrebarea urmează a fi cercetată în spiritul a ceea ce a fost vizat cu wirkungsgeschichtliche Fragestellung, atunci și "răspunsul", informația despre eveniment va căpăta alt aspect, va deveni mai complex, va conține, pe lângă informație, și opțiunea filozofică, crezul ontologist al filozofului. Aceasta nu mai e doar hermeneutică: "Es ist freilich

keine hermeneutische Forderung im Sinne des traditionellen Begriffes der Hermeneutik" - recunoaște și Gadamer (72, p.284). Nu mai e hermeneutică-disciplină particulară în sens tradițional, dar e hermeneutică filozofică, adică filozofie, filozofie gadameriană și, după părerea noastră, chiar nicidecum hermeneutică. Dar am păstrat termenul, ca să-l putem urmări pe filozof. Es ist keine hermeneutische Forderung, nu e o cerință hermeneutică, adică "cerința" nu constă în aceea, că alături de chestionarul aferent comprehensiunii operei respective să mai apară un chestionar adițional al cercetării, centrat pe tema istoriei efectului și în stare să satisfacă exigențele sporite ale hermeneutului cu orizont istoric. Nu în sens extensiv au fost formulate noile exigențe, ci intensiv, în sens teoretic. Pentru că "die Forderung ist vielmehr theoretischer Art" (ibidem), cerința e de natură teoretică, implicîndă, ea vrea să exprime aici statornicia punctului de vedere critic al lui Gadamer, formulat față de unilateralitatea gnoseologistă a cercetării pozitivistice, în schema căreia un subiect pur interoghează și reflectă un obiect pur, în opoziție absolută. Gadamer insistă încă odată asupra imposibilității postulării unei subiectivități pure, exterioare proceselor ontice, necontaminate de determinarea obiective. "Conștiința istorică să-și dea seama că în presupusa nemijlocire, cu care ea se îndreaptă asupra operei sau tradiției, e implicată mereu și cealaltă interogație, fie și neidentificată și în mod corespunzător necontrolată" (ibidem). Adică vrea-nu vrea, interogația de tip pozitivist conține și chestionarul istoriei efectului.

Pe cînd subiectul mai crede că explorează nepreconceput o operă a trecutului, o tradiție, el a fost demult modelat de către "istoria efectului" acelei opere sau tradiții, modelat, modificat, determinat de consecințele proceselor, în mare parte spontane, "necontrolate", care au fost declanșate de obiectul cercetat și care s-au propagat peste generații, preconcepîndu-l, preparîndu-l și pe cercetătorul actual cu mult înaintea apariției interesului său cognitiv față de evenimentul-cauză. Astfel că, ceea ce se opune obiectului istoric în calitate de subiect cercetător nu este nicidecum numai opoziție exterioară, numai diferență, ci și identitate, rezultat ontic, de aceeași substanță cu obiectul, prin urmare în mare parte predeterminat, "preconceput", verigă a unui și aceluiași lanț causal, de-a lungul căruia se propagă în timp, prin comprehensiune, substanța umană ontic nescindată și cognitiv nescindabilă.

Astfel, relatele subiect și obiect sînt expulzate din hermeneutica gadameriană ca nefolositoare. Întîi însă avem impresia unei "răsturnări copernicane": nu subiectul activ cercetează obiectul pasiv și încremenit în trecutul istoric, ci obiectul-cauză generează efectul-subiect apt să se reîntoarcă astfel "pre-conceput" asupra obiectului cu un interes reflectoriu de a doua instanță. Între operele trecutului istoric și subiectul cunoscător actual există o complexă legătură reciprocă, din care determinismul causal este numai unul din multiplele aspecte. Nu subiectul-tabula rasa cercetează obiectul-alteritate, ci efectul interoghează cauza care, în prealabil, l-a generat.

Situația ontologic-obiectivă identică cu situația filozofic-hermeneutică constă în aceea că, în ciuda aparențelor, nu ne aflăm deloc numai "la distanță" de fenomenul istoric pe care încercăm să-l înțelegem. Înainte de orice abordare în opoziție cognitivă, înainte de orice efort chiar și comprehensiv a avut loc impactul procesului numit *Wirkungsgeschichte*. Din această situație decurg importante consecințe pentru comprehensiune, întrucît "ea predetermină ceea ce ni se prezintă ca problematic și ca obiect al cercetării, iar noi uităm jumătate din ceea ce există într-adevăr, ba mai mult: uităm întregul adevăr al acestui fenomen, dacă considerăm fenomenul nemijlocit însuși ca fiind întregul adevăr" (73, p.284). Adevărul fenomenului nu stă în fenomen - moment izolat, parțial, inițial, moment-debut privit în mod static -, ci în câmpul efectivității sale istorice, în mișcarea efectoare declanșată de el, mișcare ce m-a atins și pe mine și mă depășește chiar acum, înaintînd spre generațiile viitoare.

Cu alte cuvinte, fenomenul trecut, în întregul său adevăr, nu e doar ceea ce contemplăm, ci, prin consecințe, noi înșine, cei care îl contemplăm, cerzînd că e "altceva", facem parte din el. Cercetarea e solicitată să-și conștientizeze acest aspect esențial al realității, ca să răspundă astfel unei cerințe teoretice a hermeneuticii filozofice. Simpla lărgire extensivă a cunoașterii evenimentului istoric (a obiectului) prin adăugarea de informații despre istoria efectului său în timp nu e suficientă și ar reprezenta o neînțelegere. O asemenea reacție la critica gadameriană nu ar depăși limitele hermeneuticii istorist-criticiste, pentru că ar reface cunoașterea "obiectivă", cunoașterea unui obiect pur de către un subiect pur. "Efectul" s-ar asimila în cognitivitate ca obiect cunoscut și ca atare opus, exterior constituției subiectului care

il studiază din opoziție absolută. Numai "conștientizarea", adică lărgirea spre ontic a conștiinței de sine, a conceptelor gnoseologice, fără crearea a noi opozabilități gnoseologice, "rezolvă" problema din punct de vedere gadamerian. Gnoseologismul tradițional al cercetării istorice, precum și al hermeneuticii vechi, edificate pe discontinuitatea dihotomiei transcendentaliste subiect-obiect și pe criticism este considerat inapt să reveleze problematica ontologică a efectivității istorice, care este o problematică a continuității, a onticului, a unității existențiale.

Gîndirea pregadameriană, chiar dacă ar accepta principiul Wirkungsgeschichte, ar fi imediat tentată să-l transforme într-o nouă disciplină auxiliară, în obiect complementar, de cercetat în chip criticist, și să epuizeze cunoașterea acestui obiect integrîndu-l cunoașterii generale de pînă acum. Imaginea obiectului cunoașterii, pînă acum statică, ar fi astfel declarată dinamică, dar tot opusă subiectului cogniției. Gadamer însuși anticipează această posibilitate de răstălmăcire a "principiului Wirkungsgeschichte" printr-o limitare drastică a cognitivității la momentul secund: Istoria ca proces infinit și deschis stă deasupra finitudinii conștiinței care îl reflectă, adevărul hermeneutic e mereu dincolo de metodologia cercetării sale. Cerința conștientizării rămîne apel. Ea nu poate să pretindă epuizarea cognitivă a infinitului. Dimpotrivă, ea presupune recunoașterea finitudinii și a poziției secunde a cognitivității. Ontosul Wirkungsgeschichte nu poate fi epuizat cognitiv, el e mereu mișcare cu avans, cu postoritate, adică dincolo și primar față de aprehensiunea sa subiectivă, discontinuă.

"Prin urmare, nu pretindem ca Wirkungsgeschichte să fie dezvoltată sub forma unei discipline auxiliare de sine stătătoare, ci să se învețe mai buna înțelegere de sine și să se recunoască faptul că în orice comprehensiune acționează Wirkungsgeschichte, indiferent dacă sîntem formal conștienți de aceasta sau nu. Acolo unde ea, din naivitatea credulității metodologice, e contestată, consecința poate fi, la urma urmei, și o reală deformare a cunoașterii. O știm din istoria științei ca demonstrație irefutabilă pentru ceva evident fals. Dar privit în ansamblu, forța Wirkungsgeschichte-i nu depinde de recunoașterea ei. Tocmai în aceasta constă puterea istoriei asupra conștiinței umane finite, că se impune și acolo unde noi, crezînd în metodă, contestăm propria istoricitate. Cerința de a ne conștientiza această Wirkungsgeschichte și

are urgența tocmai în aceasta - ea este o cerință necesară pentru conștiința științifică. Aceasta nu înseamnă nicidecum că ea ar putea fi pur și simplu îndeplinită. Că *Wirkungsgeschichte* ar putea fi știută cîndva complet, aceasta este o afirmație tot atît de hibridă ca și pretenția lui Hagel la acea cunoaștere absolută în care istoria ar fi ajuns la deplina autocunoaștere fiind înălțată în poziția de concept. Conștiința efectivității istorice este mai degrabă un moment al comprehensiunii în acțiune însăși, și vom vedea cum devine ea eficientă deja în dobîndirea justei interogații" (73, p. 285).

Am reproduș^{el} acest aliniat în întregime, întrucît, în Wahrheit und Methode, poate fi considerat ca cel mai semnificativ text din întregul capitol despre Wirkungsgeschichte. Cu toate că și la Gadamer se manifestă vechea meteahnă existențialistă^x de a cultiva orocarea față de concluzii logic-constrictive, obiectivante, practice, față de orice normare, și de a lansa doar apeluri vagi, fără îndemnuri reale la acțiune extrovertită, fără instrucțiuni general valabile, toate acestea fiind doar treaba celor ce "aud" apelul filozofului, cu toate că și în această gîndire se vizează numai consecințele pentru "acțiunea interioară" a ipseității, transformatoare de conștiință, totuși, din considerațiile cu privire la conceptul de Wirkungsgeschichte desprindem clar recunoașterea unui factor obiectiv, independent de ipseitate, a unui factor care determină ipseitatea după legi proprii.

Obiectul e dat: existența umană în timp. Categoriile sînt pe cale de a fi elaborate. Legile obiective sînt cuprinse în obiect și recunoscute în consecințe. Iată, cel puțin în germene și în posibilități de dezvoltare ulterioară, o ontologie, ce-i drept, foarte diferită de cea a lui Heidegger, care nu a depășit niciodată faza de filozofie a conștiinței. Singura piedică, pe care Gadamer însuși și-a ridicat-o și și-o menține cu o consecvență demnă de o cauză mai bună, este anti-metodologismul care pornește de la absolutizarea opoziției adevăr-metodă. Gadamer dezvoltă excesiv funcția interpretativă a filozofiei sale, valorizînd în-deosebi comprehensiunea ca pozitivitate imanentă, ba chiar definitorie a existenței social-umane, și, criticînd metodologismul, cognitivismul raționalist al subiectivității ca negativitate în dobîndirea "adevărului", refuză să reintroducă preocupări metodo-

^x În cursul elaborării acestei lucrări ni s-a sugerat să nu-l prezentăm pe Gadamer ca existențialist. Dacă s-a înțeles cumva din textul nostru așa ceva, facem cuvenita îndreptare: Intr-adevăr, Gadamer nu este existențialist!

logice cu privire la chiar această îndeletnicire merituosă^x. Rămînem cu impresia unei respingeri globale o oricărei metode - paradox care presupune considerarea întregii gîndiri gadameriene ca lipsită de metodă proprie. De aceea e poate nimerit să ne raliem explicit opiniei după care însăși "hermeneutica" gadameriană este o metodă (cf. 5), o metodă, bineînțeles, nu opusă gnozeologiei, ci complementară acesteia.

Obiectivitatea nereificabilă a situației hermeneutice. Pînă acum am văzut, în linii mari, ce este Wirkungsgeschichte. Concomitent și siliți de textul comentat, am trecut la "wirkungsgeschichtliches Bewusstsein". Gadamer trece în felul acesta fără semnalizare pe altă bandă de circulație, intrucît "conștiința efectivității istorice" este evident altceva decît "efectivitatea istorică" însăși. Ce anume este, aflăm treptat: întîi un moment al comprehensiunii, "ein Moment des Vollzugs des Verstehens selbst" (23, p. 285). Cum e considerat Verstehen aici, ca ceva care "se întîmplă cu noi" sau ca performanță subiectivă? Evident, ca ambele, pentru că Gadamer însuși nu desparte ontosul uman în existență și conștiință. Nici măcar provizoriu. Planul conștiinței este doar o față a realității umane integrale. Ce se întîmplă în el nu poate să nu afecteze tridimensionalitatea realității. Totuși, "planul" e bidimensional și finit. Finitul nu poate să cuprindă infinitul. Așa că în conștiință - încă odată - nu va putea fi epuizată existența. Dacă facem abstracție de inflexiunea agnostică, prin care se raportează mereu o existență absolută la o conștiință relativă, putem nota cu satisfacție apropierea gînditorului de o ontologie cu soluție materialistă pentru problema fundamentală a filozofiei: ceea ce se întîmplă determină ceea ce gîndim. Și reciproca e valabilă, dar în a doua instanță. Deocamdată ne interesează "ceea ce se întîmplă". Astfel aflăm că "wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist zunächst Bewusstsein der hermeneutischen Situation", conștiința efectivității istorice e întîi de toate conștiință a situației hermeneutice (23, p. 285). Or, situația e evident obiectivă. Cum ajunge situația să se reflecte în conștiință? "Dobîndirea conștiinței unei situații este însă, în orice caz, o problemă de o oarecare dificultate".

^xDe ce ar face-o? Pentru că filozofia "îndeplinește o funcție interpretativă cu elementele sale de valorizare și o funcție metodologică (cu componenta sa cognitivă și praxiologică)" (cf. 17, p. 32).

tate" (ibidem). De bună seamă, căci tocmai această "problemă de o oarecare dificultate" a fost adoptată de filozof ca teren al misiunii sale. În pofida disprețului manifestat față de cogniția conceptuală, dispreț caracteristic existențialismului german în genere, Gadamer, Heidegger, Jaspers depun eforturi remarcabile de "conștientizare" a situației, o preocupare principial egală cu orice alt efort cognitiv. Chiar dacă i se spune efort "hermeneutic" de comprehensiune - tot strădanie subiectivă de reflectare adecvată a unei realități exterioare conștiinței individuale rămâne. La Jaspers avem "situația spirituală a timpului" (51), la Gadamer "situația hermeneutică". Firește, mereu cu o componentă afectiv "preconcepută".

Merituos în această dramatizată desfășurare de gândire reflexivă rămâne însă franchetea cu care se recunoaște opțiunea afectiv determinată și judecata pre-concepută. Nicăieri nu întâlnim aici ipocrizia pretenției raționaliste la adevărul absolut, pur, subiectiv neinfluențat. Conștiința situației este și rămâne un produs al "conștientizării" din situație, nu din afara ei, de deasupra ei, neafectat de ea, nu în chip "obiectiv". Adevărul nu este întreg, dacă conține numai date "obiective". Dimpotrivă, el este întreg, el este cu atât mai complet, cu cât se recunoaște predeterminarea reală a subiectului de către ceea ce urmează să fie reflectat ideal, cu cât se recunoaște ca esențială și ontică componenta sa "subiectivă". "Conceptul de situație se caracterizează prin aceea că nu ne aflăm vizavi de ea și prin urmare nu putem avea o cunoaștere obiectuală despre ea" (72, p. 285). Gadamer trimite aici fără comentarii la Jaspers care definise în modul cel mai cuprinzător conceptul de situație. Filozoful hermeneut permite astfel concluzia că acceptă în întregime poziția acestuia. În situație "te afli", ea nu îți este opusă sau opozabilă ca obiect. Imposibilitatea ex-sistării din situație limitează drastic aspirația la epuizare cognitivă în sens de cunoaștere absolută, din exteriorialitate neafectată. Filozoful, desigur nu se mulțumește cu această evidență, ci insistă cu un refuz aproape ritual de a considera problema din punct de vedere cognitiv, în condițiile raportului de opoziție subiect-obiect. Situația nu o cunoaștem, în situație ne aflăm! Ca și cum una ar exclude pe alta.

"Aceasta e valabil și pentru situația hermeneutică, adică situația în care ne aflăm față de tradiția pe care urmează să o înțelegem. Nici luminarea acestei situații, adică reflecția isto-

ric-efectivă nu e perfectibilă, dar această imperfectibilitate nu reprezintă un deficit de reflecție, ci stă în acea esență a ființării istorice care sintem noi" (73, p. 285). Jaspers nu spusese "wirkungsgeschichtliche Reflexion", dar elaborase conceptul de "luminare", opus cu tot atâta înverșunare antignoseologistă conceptului de cunoaștere. O paralelă Gadamer-Jaspers pe teme gnoșeologice permite oricând concluzia identității de concepție: Ambii se declară antipozitivisti, ambii își iau măsuri de precauție împotriva acuzației de agnosticism, ambii limitează cunoașterea obiectivă la faza de "luminare", temându-se că o cunoaștere odată admisă, "obiectivă", ar pretinde imediat a fi cunoaștere absolută, exhaustivă a unui obiect în fond opac. De altfel, o lume cognitiv epuizată ar fi o lume a plictisului, stupidă și exasperantă în repetabilitatea ei ciclică. Nevoia de sens într-o asemenea lume duce la nevoia de mister și imprevizibil, la viziunea unor "șanse" și la "speranță" în ceva nedecis. Omul este o ființă deschisă într-o situație cel mult transparentă și cel puțin translucidă, istoria este proces deschis, totul e posibil, încremenirile în opozabilități cognitive sînt nefirești etc., etc.

Gadamer - Jaspers; o diferență. Senzația de sufocare, apărută odată cu plafonările monodimensionante ale unui progres tehnic circumterestru, generase irezistibila ispită a transcenderii "verticale". Or, fără mister și hiatus cognitiv, transcenderea rămîne fără catalizator, fără provocare, fără entitate de referință. Transcendere înseamnă a trece dincolo. Dincolo de ce? Dacă totul se află aici, aportabil prin cogniție din orice depărtare, dacă nu există un "dincolo" principial, adică rațional inaccesibil, atunci nici transcenderea nu are sens. Gadamer nu l-a urmat nici pe Heidegger, nici pe Jaspers pînă la capăt, dar, pe alocuri, direcția principală a efortului său meditativ tinde tot către această "transcendere", concepută de Jaspers prin meditație sistematică în ultimul volum (Metaphysik) al capodoperei sale intitulată Philosophie (52/a). Numai că transcenderea gadameriană rămîne fără transcendență "autentică". Operația aceasta, care la Heidegger se oprișe în faza misticismului profan al Ființei, iar la Jaspers evoluase pînă la o "metafizică" fără obiect, apare la Gadamer cu cel mai bun temei ontologic. Das Seiende, existența, e primară în toate privințele, inclusiv în privința unei trăsături pe care am putea-o numi autoîmișcare cognitivă nedevansabilă. Pentru raportul cu o cunoaștere pozitivă departe de orice agnosticism, aceasta înseamnă doar

inepuizabilitatea cognitivă a unui factor purtător dinamic mereu în avans, imposibil de ajuns din urmă sau de depășit prospectiv. În felul acesta izbit frontal, demersul cognitiv suferă un recul plin de consecințe semnificative: tradiția, esență umană a existenței, este și purtătoare a cunoașterii, a unei cunoașteri de-a pururi retroactivă în ceea ce privește evenimentele cu adevărat uman-istorice. Tradiția evoluează, cunoașterea reflectă rezultatele mereu tranziente ale acestei evoluții. În clipa când interacțiunea dintre tradiție și cogniție revelează un eveniment pe care "îl cunoaștem", purtătorul întregului proces s-a și depășit pe sine, mișcându-se spre depărtări viitoare, impunând interval între sine și funcția structurilor sale cognitive. Acestea pot surprinde ceva din "ceea ce se petrece cu noi" numai post factum, și atunci numai reținând, extrăgând, imobilizând, introducând repausul atât de străin realității. Fluxul viu al existenței își perpetuează primaritatea mereu cu interval față de secunditatea cogniției, continuând neîntrerupt și neafectat mișcarea către infinit.

Transcenderea, după cum se vede, nu are loc aici "pe verticală", ca la Jaspers, ci în plan real, către ceva ce am putea numi "materie socială" în automișcare. O răsturnare de tip blochian: "împărăția" nu se află sus, transversal pe timp, ci înainte, în prelungirea timpului.

Înțelegerea noastră a textului gadamerian nu se substituie lui Gadamer însuși, ci este și rămâne una din interpretările posibile ale acestui text. Gadamer însuși se limitează aici - ca exprimare netă - la o poziție cvasi hegeliană:

"Orice cunoaștere de sine se elevează din preexistența istorică, pe care, împreună cu Hegel, o numim substanță, pentru că poartă orice intenție și comportament subiectiv și prefigurează și limitează, odată cu aceasta, orice posibilitate de înțelegere a unei tradiții în alteritatea ei istorică" (73, p. 285 și urm.). "Preexistență istorică", "substanță", "purtător" de intenție și comportament subiectiv, de cunoaștere, ba chiar a posibilității de înțelegere a "tradiției" ca proces obiectiv și nu ca veste despre el - toate acestea vădesc o stăruitoare analogie cu "materia socială", cu existența socială ca factor prim care precede și poartă, dar care și limitează, conform cu propriul său grad de dezvoltare, secunditatea cognitivității, a cunoașterii de sine. În acest sens, "a fi istoric înseamnă a nu putea fi redus nicio-

dată la cunoașterea de sine" (23, p. 285). Teza aceasta antireducționistă nu va fi fost formulată de dragul preocupărilor materialist-dialectice în sine, ci reflectă, specific și foarte diferit de misticismul semantic al lui Jaspers, permanența absolută în opera gadameriană a impulsului polemic împotriva istorismului pozitivist. Istoricismul a fost acela care, revendicând cunoașterea absolută, a confundat istoricitatea cu limita propriei sale autoconștiințe. Mai târziu a apărut fenomenologia care l-a relativat și l-a... depășit. Comprehensiunea hermeneutică, în sfârșit, nu mai pretinde deloc a fi cunoaștere definitivă. Principiul cvasi definitiv și universal va fi de acum încolo "luminarea" și înțelegerea prin care aflăm că "substanțialitatea" determină subiectivitatea. De aceea, "sarcina hermeneuticii filozofice se poate caracteriza, din această poziție, astfel: ea trebuie să regreseze pe calea fenomenologiei hegeliene a spiritului pînă acolo unde, în orice subiectivitate, e evidențiată substanțialitatea care o determină" (23, p. 286).

Abuzul de "finitudine" nu poate schimba această opțiune intrutotul științifică a hermeneuticii filozofice gadameriene. "Finitudinea" nici nu mai are vreun efect pentru cogniția științifică, întrucît ea nu e numai ceea ce spune cuvîntul în încremenirea sa categorială, ci și contrariul său, infinitudine în virtutea mișcării "substanțialității" care presupune că orice lucru finit să se continue în alteritatea sa.

Orizont și finitudine. Dacă, de pildă, cunoașterea individului, considerat punctiformitate, are orizont circumscris eu-lui, ea neputînd fi decît finită, în succesiunea generațiilor, datorită perpetuării individualității, cunoașterea devine infinită prin mișcarea "orizontului" indivizilor pe săgeata timpului.

Dar să vedem cum instituie Gadamer conceptul său de orizont împreună cu ideea de finitudine atît de energic limitativă în confruntarea cu elanul cognitiv al științificității "naive".

"Orice actualitate finită își are limitele. Noi determinăm conceptul de situație tocmai prin aceea că ea reprezintă un loc de stație care limitează posibilitățile vederii. Conceptului de situație i se asociază, de aceea, în chip esențial conceptul de orizont. Orizontul este circumferința vizuală care cuprinde și închiude tot ceea ce poate fi văzut dintr-un punct"... (23, p. 286).

Aplicînd această reprezentare mai mult geometrică la conștiință, Gadamer poate vorbi de îngustimea orizontului sau de po-

sibila lărgire a orizontului, de deschiderea unor noi orizonturi etc., după nevoie. Se consemnează intrarea în uzul limbajului filozofic a termenului de orizont odată cu Nietzsche și Husserl (ibidem), dar la înaintași era încă o metaforă, o metaforă pentru ideea de finitudine a gândirii și pentru conștiința acestei finitudini, pentru indicarea modului în care avea loc lărgirea cunoașterii. "Cine nu are orizont este un om care nu vede destul de departe și supralicitează, de aceea, lucrurile din preajma sa" (ibidem). Din poziția lui Gadamer încă o săgeată polemică lansată în direcția naivității cogniției pozitivistice, lipsite de "orizont" filozofic. A avea orizont înseamnă, dimpotrivă, a nu te limita la lucrurile imediate, dispuse în apropierea ta, ci a vedea dincolo de ele. "Cine are orizont știe să aprecieze corect însemnătatea tuturor lucrurilor din perimetrul acestui orizont, după apropiere și depărtare, mărire și micime" (ibidem). Dar orice orizont, fiind inevitabil limitat, va determina ipso facto relativitatea cogniției pe care o reprezintă.

Departate de a fi numai metaforică, această viziune are consecințe automate pentru determinarea "situației hermeneutice": "...elaborarea situației hermeneutice înseamnă dobândirea orizontului interogativ corect pentru întrebările care ni se pun în confruntare cu tradiția" (ibidem). Părăsind pe nesimțite componenta sa imagistică precum și relaționarea sa la un tertium comparationis, metafora a devenit concept. Figura de stil provizorie s-a transformat în element permanent al unui sistem de gândire.

Și totuși: orizontul singular al individului, cu "centru", "periferie" și "circumferință", este, în altă ordine de idei, numai o pildă simplificatoare, pe care Gadamer o folosește pentru construirea conceptului său de orizont, în realitate mult mai complicat. Individul nu există izolat, individul nu e monadă fără ferestre. El comunică cu alți indivizi coexistenți sau preexistenți. Individul se integrează în procesul înțelegerii ca proces obiectiv, transformator. Astfel are loc ceea ce a fost numit "contopirea orizonturilor" (ibidem). Contopirea controlată a orizonturilor reprezintă sarcina conștiinței istoric-efective (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) care, după ce a "înțeles" și a "explicat", într-un unic proces hermeneutic-obiectiv "aplică" substanța tradițională în actualitate.

Argumentația gadameriană urmează și aici o linie în permanent raport cu gnozeologismul tradițional al hermeneuticii vechi.

Conștiința istoristă a dorit să contemple fiecare trecut în propria sa ființă, adică nițidecum dinspre etaloanele și judecățile noastre actuale, ci numai dinspre propriile etaloane ale trecutului, respectiv numai din propriul său orizont istoric, de mult depășit și de fapt inexistent, nemai existent.

E posibil oare, e rațional, e bine să revenim de la un orizont mai larg la unul mai strîmt, pentru a judeca un fenomen al trecutului? Metoda gadameriană de a expune hermeneutica filozofică cuprinde mereu și raportarea critică la antecedentele hermeneuticii, adesea chiar prin reconstituirea schematică, caricaturizată a fiecărui detaliu din hermeneutica veche. La fel și acum. Se pretinde că sarcina comprehensiunii istoriste, recte nefilozofice, ar cuprinde cerința dobîndirii întîi a "orizontului istoric" respectiv, în care abia s-ar încerca înțelegerea fenomenului studiat. Fenomenul; evenimentul istoric ar fi putut, chipurile, să fie înțeles numai în contextul epocii, în contextul propriului său orizont. Cine ignora orizontul istoric, adică ceva evident mai puțin decît orizontul actual, cercetătorul care neglija să se transpună întîi în epocă (operație dovedit imposibilă datorită ireversibilității proceselor din care a rezultat și a inseparabilității de orizontul propriu), risca - chipurile - să rateze înțelegerea fenomenului transmis și să nu cunoască niciodată conținuturile adevărate ale tradiției respective. Părea să fie o cerință hermeneutică îndreptățită să renunți la propria perspectivă și să te transpui întîi în altul, ca, într-o a doua fază a cogniției, să-l înțelegi.

"Se pune însă problema dacă o asemenea deviză nu ne rămîne cumva datoră tocmai cu înțelegerea reclamată. Este exact ca în convorbirea pe care o purtăm cu cineva numai în scopul de a face cunoștință cu el, adică numai pentru a-i evalua poziția și orizontul. Acesta nu este un dialog adevărat, vreau să zic în el nu se caută acordul cu privire la un obiect, ci toate conținuturile actuale ale dialogului servesc numai ca mijloc pentru a face cunoștință cu orizontul celuilalt. Astfel sînt, de pildă, colocviul studenților sau anumite forme ale consultației la medic. Conștiința istoristă face în mod evident ceva asemănător, atunci cînd se transpune în situația trecutului și pretinde că posedă astfel orizontul istoric cel just" (22, pp. 286-287). După ce au fost cunoscute poziția și orizontul celuilalt, cercetătorul pretinde că îi înțelege intențiile, opiniile, fără să se înțeleagă de fapt cu el,

fără să-i împărtășească voia. Tot așa și în domeniul raporturilor cu tradiția. Sensul tradiției e înțeles, dar cercetătorul nu se înțelege cu ea, el nu se percepe ca fiind în ea. Complet exterior, fără interioritate afectată, acest raport nu poate fi decât gno-seologist, nicidecum ontic-hermeneutic.

Gadamer compară totul cu o convorbire între doi parteneri. Cercetarea trecutului este și ea convorbire, dialog, comunicare cu trecutul. Dacă cel ce comunică, respectiv "are o convorbire" cu un partener, dacă el își fixează doar sarcini cognitive, doar sarcina explorării cognitive a celuilalt, fără integrare în fluxul tradiției, atunci nu avem ontos, nu avem proces și transformare, ci doar reflectare. Raportul pur gnoseologic sărăcește, degradează. Cel sondat nu e tratat ca egal, ca persoană, ci doar ca "obiect", ca obiect al cunoașterii care, după ce l-am utilizat cognitiv, îmi rămîne la fel de străin ca orice alt obiect, ba chiar ușor alterat, pentru că s-a dispus de el în chip utilitarist. Gadamer nu sacralizează tuitatea ca Jaspers, dar insistă asupra naturii ontice a partenerilor în comunicare, asupra reciprocității și demnității existențiale a interacțiunii comunicative. A comunica cu adevărat este pentru Gadamer, ca și pentru Jaspers, o aventură în care miza e propria persoană. Fără să atingă exigențele sacrale ale comunicării existențiale jaspersiene, Gadamer aspiră la o conexiune reciprocă între termeni egali. Convorbirea dintre doi parteneri rămîne în sfera comunicării obiective (la Jaspers Daseins-kommunikation) și vizează un tertium, urmărind acordul în privința acestuia. La Jaspers, faza superioară a comunicării nu mai cunoaște decât partenerii în nuditățile lor egologic-singulară și apelul reciproc la devenire proprie. Tertium-ul este exclus ca alteritate degradantă. Vizată e doar transcendența neobiectuală, temeiul transcendent, adică extramundan al partenerilor. La Gadamer, acordul asupra tertium-ului însă nu prevede neapărat identitate de vederi, ci doar egalitatea interlocutorilor, deschidere și onestitate reciprocă, singură în stare să promoveze procesul obiectiv al comprehensiunii hermeneutice transformatoare. Profesorul examinator și studentul, medicul și pacientul nu realizează decât forma reflectorie a comunicării, prea unilaterală ca să mai poată fi semnificativă pentru ceea ce se întâmplă de fapt în cursul comprehensiunii hermeneutice. Tot așa și "conștiința istorică" cu obiectul ei gnoseologist investigat. Are loc doar o transpunere în trecut, o explorare scop în sine a trecutului, cu orizont re-

strîns, cu perspectiva amputată, dar cu pretenția că aceasta ar însemna cunoaștere obiectivă și dobîndirea adevăratului orizont istoric. În realitate, cercetătorul angajat într-o asemenea cogniție rămîne în afara "orizontului istoric" respectiv. El înțelege sensul unei tradiții fără consecințe obiective pentru propria sa persoană care, astfel, nu face decît să se claustreze sau să pretindă statut de exteritorialitate față de realitatea cuprinzătoare a ontosului social.

A înțelege hermeneutic înseamnă a se înțelege cu partenerul, înseamnă confruntarea, prin luptă dreaptă, a două poziții personale, fără presiuni de pe poziții extrahermeneutice, de forță, fără sofisme și ipocrizii, fără rezerve, reticențe și măsuri de precauție sau alte subterfugii și stratageme pseudocomunicante, care să mă scutească de angajare personală; a comunica înseamnă mai mult decît "a interacționa", a înțelege hermeneutic un partener din trecut înseamnă a-l considera nu numai ca atare, ci împreună cu "efectul" său postum, cu toate prelungirile acestui efect pînă la mine, cu consecințele constitutive pentru mine, pentru întreaga contemporaneitate.

Orizontul și situația caracterizează împreună hermeneutica ontologică. Nu ne putem interesa numai de orizont, trebuie să acceptăm și situația. Atît în cazul dialogului cu finalitate cognitivă - adică al celui ce sondează orizontul partenerului, înțelegîndu-l fără să se înțeleagă cu el -, cît și în cazul istoricului confruntat cu tradiția, adică al celui ce gîndește istorist, înțelegînd sensul tradiției fără să i se submită, are loc de fapt o evaziune. În ambele cazuri, cel ce înțelege se sustrage situației retrăgîndu-se din ea. El, ca el însuși, nu mai poate fi întîlnit în "ceea ce se petrece". Deși poziția partenerului de comunicare este inclusă în ceea ce are el de comunicat cercetătorului, acesta își plasează propria poziție la distanță inaccesibilă în afara ecuației deterministe. În felul acesta, are loc o trecere de la mijloc la scop, în cursul căreia cognitivitatea conține în sine, fiind ridicată abuziv la un rang ce nu i se cuvine. Devenirea proprie e exceptată de la determinism sau escamotată. "Textul, care e înțeles istorist, este pur și simplu eliminat din exigența de a fi spus adevăr"(73, p.287) - operație subiectivă fundamental gregită în raport cu procesele de efectivitate reală. Hermeneutica ontologică, ce reflectă aceste procese, pretinse de la bun început încredere, creditarea aleteică a oricărui text abordat. Proce-

sele obiective nu cunosc dubito-ul. Scepticismul criticist, relativismul le frînează. Relativizarea la epocă Gadamer o consideră ca o ratare a însăși comprehensiunii. De aceea, pentru o descifrare corectă a textului gadamerian noi am tălmăcit aici adjectivul historisch (=istoric) cu "istorist". "Contemplînd tradiția de pe poziția istorică" - adică istoristă - "vreau să zic, dacă ne transpunem în situația istorică, încercînd să reconstituim orizontul istoric, credem că înțelegem. În realitate am abandonat principial exigența de a găsi în tradiție adevăr valabil și comprehensibil pentru noi înșine. O astfel de recunoaștere a alterității altului, care o face pe aceasta lucru al cunoașterii obiective, este în aceeași măsură o suspendare principială a propriei exigențe" (ibid.).

Obiectul cunoașterii e considerat aici numai obiect, numai alteritate, Gegen-stand, lucru, precipitat insolubil în spiritualitate, entitate iremediabil alienată, înstrăinată. Cu un astfel de corp străin conștiința hermeneutică nu are ce face. El nu poate fi integrat în subiectivitatea cunoscătoare decît ca imagine fizio-virtuală, ca reflectare, ca raport gnoseologic, nu și ca substanță vie, raport comprehensiv-ontologic și consens. Suspiciunea față de reconsiderarea critică a tradiției este aici totală și neanulabilă. Tradiția, fiind substanță umană, trebuie receptată ca atare, fără arbitrariul bravadelor criticiste, a căror aroganță a dus în ultimă instanță la generalizarea crizei de încredere, la ideosincrazie față de "cultură", la dorința de a trage cu pistolul la auzul acestui cuvînt. Poziția aceasta a filozofului o descoperim însă numai în subtextul pledoariei sale. Net denotativ se contestă numai dihotomia subiect-obiect, dezvăluindu-i-se lipsa de adecvare la procesul hermeneutic. Descrierea obiectului, simpla contemplare și descriere, într-un proces cognitiv, a realității transformată în "obiect", adică în ființă în afara sa, în ființă înstrăinată, este inaptă pentru prinderea adevărului. Aici am avea doar metodă, nu și adevăr. Adevărul, dacă există, a fost, neștiut de nimeni, de mult inclus în propriul meu orizont. El mi-a parvenit spontan, prin comprehensiunea-hermeneutică-proces, care transmite independent conținuturile sale de-a lungul generațiilor. De fapt, orizonturi izolate și închise, după cum am văzut, nici nu există. Transpoziția empatică a hermeneuticii vechi presupune orizonturi monadice, orizonturi istorice. Dacă ar fi așa, transpoziția ar fi doar necesară, nu și realizabilă. Această "robinsonadă a iluminismului istoric" (ibidem), această "retroproiecție romantică"

(ibidem) e tot atît de artificială ca și ficțiunea personajului solus ipse.

"După cum individul nu este niciodată individ singular, pentru că dintotdeauna se înțelege cu alții, tot așa și orizontul închis, care ar include în sine o cultură, este o abstracție. Mișcarea istorică face ca existența umană să nu aibă un punct de stație fix și ca atare nici vreun orizont într-adevăr închis. Orizontul este mai degrabă ceva în care imigrăm și care migrează împreună cu noi. Pentru cel ce se mișcă, orizonturile se deplasează. Tot așa și orizontul trecutului, din care trăiește orice viață umană și care e prezent sub forma tradiției, se află din totdeauna în mișcare. Nu abia conștiința istorică pune în mișcare orizontul circumscris. În ea, mișcarea aceasta a dobîndit doar conștiință de sine" (72, p.288).

Orizontul are existență obiectivă și se află în mișcare. Cercetarea istorică trebuie să-și conștientizeze această mișcare. Orizontul nu poate fi prins de planșetă în vederea examinării cognitive. El este mediul fluid, în care exist și în afara căruia nu mă pot situa. Nu mă pot "transpune", nu pot părăsi orizontul meu pentru a intra în altul. "Transpunîndu-mă", orizontul meu migrează cu mine. Contemplarea orizontului are loc din orizont. Contemplarea creează o imagine statică și opusă, obiectivată și alienată. Dar imaginea nu este orizontul. Prin omiterea corectării acestei aberații se ratează adevărul. Deficitul de adevăr e imediat compensat prin metodologism. Așa apare cecitatea pozitivistă, credulitatea naiv-scientistă, care acceptă necontestat mitul orizontului obiectual, finit, închis, exterior subiectului cercetător, mitul mișcării ca simplă deplasare, adăugată substanței în repaus, pe cînd, în realitate, substanța poate exista numai în mișcarea-mod de existență, în acea mișcare ce nu permite limitarea, individualizarea punctiformă, repausul, absolutizarea discontinuității. Cu toate acestea, transpunerea istorică în epocă s-ar părea că nu trebuie respinsă, ci doar amendată cu conștiința hermeneutică a orizontului unic și mobil, a cărei temelie purtătoare e pusă a priori de către Wirkungsgeschichte.

"Atunci cînd conștiința noastră istorică se transpune în orizonturi istorice, aceasta nu înseamnă o strămutare în lumi străine cu nimic legate de lumea noastră, ci ele împreună formează unicul mare orizont imanent mobil, care, trecînd peste limitele actualului, cuprinde profunzimea istorică a autoconștiinței noastre. Prin urma-

re, în realitate este un singur orizont care cuprinde tot ce conține conștiința istorică. Trecutul propriu și străin, către care se îndreaptă conștiința noastră istorică, participă la constituirea acestui orizont mobil, din care viața umană trăiește dintotdeauna și care o determină pe aceasta ca descendență și tradiție" (73, p.288).

Cu toată diferențierea între orizonturi particulare, între orizontul istoric-obiectiv și cel actual-subiectiv (cf. 73, p.290), mișcarea substanței integrează un unic orizont în care deosebim doar straturi - orizontul moștenirii (spontane) și orizontul prelucrării (conștiente), orizontul istoricește actual și orizontul tradiției etc. Omul conștiinței istoriste vede numai discontinuitatea. După ce a asertat pozitivist că substanța istorică se preia numai conștient, numai prin actul de cogniție dihotom și reflectoriu, numai în rarele cazuri de "transpunere" reușită în orizonturile trecute și străine, cum de nu s-a scandalizat el în fața miracolului propriei ontogenii, cum de s-a putut declara satisfăcut cu o asemenea explicație deficitară pentru "ceea ce se petrece"? Conștiința hermeneutică singură evidențiază continuitatea obiectivă a substanței umane, conștientizabilă într-un orizont unic al umanului, al filogeniei umane!

"Înțelegerea unei tradiții pretinde, prin urmare, în mod sigur, orizont istoric. Dar nu poate fi vorba de dobândirea acestui orizont prin transpunere într-o situație istorică. Dimpotrivă, trebuie dintotdeauna să avem orizont, ca să putem, în felul acesta, să ne transpunem într-o situație. Căci ce înseamnă a te transpune? Desigur, nu simplu: a-face-abstracție-de-sine. Bineînțeles că e nevoie de aceasta în măsura în care trebuie să avem într-adevăr înaintea ochilor cealaltă situație. Dar în această altă situație trebuie să ne aducem pe noi înșine. Abia aceasta împlinește sensul transpunerii de sine. Dacă, de pildă, ne transpunem în situația altui om, atunci îl vom înțelege, adică vom deveni conștienți de diferența, ba chiar de individualitatea ireductibilă a celui alt tocmai prin aceea că ne transpunem pe noi în situația sa" (73, p. 288).

Întîi "transpunerea" e examinată și comparată, în calitatea ei de absolutizare istoristă, cu comprehensiunea hermeneutică. Trîntită la acest examen, ea e însăfîrșit reintegrată ca fază, ca aspect al procesului, la locul cuvenit. Spre deosebire de scientism, filozoful reliefează, în cursul acestei reconsiderări, întîi de toa-

te conservarea și afirmarea individualității actuale, vii, concepută ca rezultat al procesului Wirkungsgeschichte, reliefează că pentru el cunoaștere obiectivă nu înseamnă anularea, prin eschivă pozitivistă, a subiectivității sau anonimizarea ei ipocrită în folosul "obiectivității" cunoașterii, în producția de informații prețioase obiective, fără ingrediente subiectiv-impurificatoare, ci fundamentare ontologică a individului actual cu moștenire istorică, pusă în evidență într-un orizont unic și unitar, în mișcare continuă, temporală. E combătută aici atât dizolvarea pozitivistă a subiectivității, cât și consecința ei paradoxală - comunicarea cognitivistă dintre monade, considerarea comprehensiunii hermeneutice ca raport între două subiectivități, ca transfer de informații, reductibil tocmai la transpunere. Consecvent cu sine, filozoful hermeneut critică "spiritul subiectiv" oriunde îl întâlnește, îndepărtând măștile concentrice, înlăturând travesti-ul falsului obiectivism, exagerând nuanțele criticate până la dimensiuni grotesti. În toate ipostazele sale, spiritul subiectiv ignoră ceea ce se petrece independent de el, se preface că nu știe de procesul obiectiv purtător, adoptând o mască, adulând un chip "cioplit" substituit obiectivității procesuale autentice.

Schimbând orizonturile istorice după fiecare obiect cercetat, spiritul subiectiv își ignoră, până la urmă, propria identitate, alienându-se în altul.

Sarcina specială a spiritului subiectiv este conștientizarea, dar conștientizarea rămâne incompletă, naivă și, oricum, fără purtător, dacă nu transcende raportul gnoseologic către cuprinderea continuum-ului obiectiv cu desfășurare spontană. Dacă are într-adevăr loc, transpoziția este transpunere de sine, nu reflectare inertă a fenomenului istoric de către nu se știe cine, sau cel mult de către un ecran alb, pentru că sinele nu a mai fost transpus, ci făcut uitat sau în chip puritan eliminat din ceea ce se petrece. Transpunerea de sine e sinteză, e confruntare și contopire de orizonturi.

Polemica împotriva hermeneuticii vechi e dusă cu scopul vădit programatic al dezalienării teoretice. Gadamer vrea să recupereze "pentru mine" substanța umană a evenimentului istoric, a tradiției, conștientizând "ceea ce se petrece cu noi". Cercetarea gnoseologică abordase această substanță numai ca lucru, ca alteritate neafectată de subiect. În efect, se urmărește elaborarea unei transpoziții ontologice.

"O astfel de transpoziție de sine nu este nici transpunerea unei individualități în sentimentele alteia, nici supunerea celui-lalt propriilor etaloane, ci înseamnă mereu înălțare către o generalitate superioară, care învinge nu numai particularitatea proprie, ci și pe cea a celui-lalt" (73, p.288).

Filozoful împărtășește grijile obiectivismului pozitivist, el nu le ignoră. Cercetînd trecutul, sîntem mereu preconcepuți, influențați în speranțe și temeri de cele nemijlocit date. Primejdia asimilării pripite a trecutului cu prezentul, cu așteptările de sens actuale, trebuie evitată. Pozitivismul istorist face aceasta prin "obiectivism", prin eliminarea subiectivității proprii, demers - după cum am văzut - imposibil. Imposibila abstracție de subiectivitate însă nu anulează sarcina aflării adevărului. Sarcina rămîne, metoda trebuie schimbată. Întîi va trebui să recunoaștem că o situație hermeneutică e determinată de prejudecățile cu care intrăm în ea. Prejudecățile reprezintă orizontul prezentului. Ele sînt imediatul dincolo de care nu putem privi în absența orizontului istoric. Dar orizontul prezentului nu est. imuabil. El se află în permanentă devenire concomitent cu verificarea neîncetată a prejudecăților. Verificarea, pe care o efectuăm neîncetat, ne confruntă și cu trecutul, cu tradiția. "Prin urmare, orizontul prezentului nici nu se constituie fără trecut. Există tot atît de puțin un orizont al prezentului pentru sine, cît există orizonturi istorice pe care ar trebui să le dobîndim. Mai degrabă, înțelegerea este mereu procesul contopirii unor astfel de orizonturi pretins pentru sine" (73, p.289). Tradiția vădește această contopire în orice moment, pentru că în ea se întîlnesc, într-o vie și validă concrescență, vechiul și noul. Prezentul e rezultat și include trecut.

Locul acțiunii în procesul hermeneutic. Hermeneutica veche, hermeneutica romantică a neglijat, ignorat sau mascat sarcina principală a oricărei hermeneutici, și anume aplicarea. Hermeneutica nu se practică numai în scopuri cognitive, comprehensive, explicative. Finalitatea acestor faze preliminare este aplicarea. În opera sa, Gadamer întreprinde un gest larg de reintegrare a fazei finale a hermeneuticii, abandonată în cursul dezvoltării contemplative a acestei discipline. Comprehensiunea hermeneutică obiectivă, aceea care nu este performanță a subiectivității, nu este cogniție, ci proces care se petrece du noi, nici nu ar putea fi transformată în categorie ontologică, dacă nu ar prevedea întîi transformarea subiectului cognitiv în agent al acțiunii.

Conștiința istoric-efectivă are sarcina contopirii controlate a orizontului istoric, proiectat de cercetător, cu orizontul comprehensiv actual. "În cursul desfășurării comprehensiunii are loc o adevărată contopire de orizonturi care, odată cu proiectarea orizontului istoric, realizează concomitent suprimarea acestuia" (72, p.290). Am văzut că există un singur orizont, cel prezent, în care orizontul istoric e moment al comprehensiunii curente, ce nu se solidifică, nu încremenește, nu se separă într-o entitate de sine stătătoare, autoîntreținută, într-o alteritate obiectual alienată, considerată "conștiință trecută". Am văzut de asemenea că, totuși, "orizontul istoric" își are îndreptățirea cognitivă și chiar hermeneutic-comprehensivă. Dar în limbaj gadamerian, comprehensiune înseamnă, dincolo de cogniție, dincolo de interpretare, la urma urmelor aplicare, intervenție operativă, acțiune transformatoare. "Reflecțiile noastre ne-au condus la convingerea că în cadrul comprehensiunii are loc întotdeauna ceva ce este ca o aplicare a textului de înțeles la situația actuală a interpretului" (72, p.291). Nu este vorba de o întoarcere la cele trei "subtilități" ale hermeneuticii pietismului. Gadamer vrea doar să depășească hermeneutica romantică (ibidem), care a avut în vedere numai înțelegerea și interpretarea, numai "performanțele subiective". El adaugă aplicarea, dar nu ca fază ulterioară, ci ca moment concomitent, lăuntric procesului hermeneutic unic și unitar. "Pentru că noi... opinăm că aplicarea este tot așa o parte integrantă a procesului hermeneutic ca și înțelegerea și interpretarea" (ibidem). Cine a înțeles și a interpretat a și aplicat concomitent la propria sa situație de care nu se poate desprinde și din care își lansează demersul. Aplicarea e o "fază" inevitabilă, implicită, inseparabilă a ceea ce se petrece.

Hermeneutica mai veche își arogase funcția distinctă de a adapta sensul textelor la situație. Modelul original pentru această funcție ar fi fost oracolul antic, interpretarea graiului său ca tălmăcire a voinței zeului. Dar și translatorul modern aplică. El nu are doar funcția mecanică de a reda spusele partenerului de altă expresie, ci el trebuie să pună în valoare opinia acestuia în așa fel, încât să coincidă cu situația adevărată a dialogului, situație în care se află numai el în calitate de cunoscător al ambelor limbi.

În cazul hermeneuticii juridice, lucrurile sînt și mai clare. Un text de lege invocat într-o cauză justițiabilă nu vrea să fie

înțeles istoric, ci concret, cu aplicare la cazul actual.

Hermeneutica teologică, de asemeni, nu abordează textul Evangheliei ca document istoric, ci ca "bunăvestire", și anume în așa fel încât să aibă efect mîntuitor pentru un auditoriu actual. "Aceasta presupune, în ambele cazuri, ca textul, fie lege, fie evanghelie, dacă urmează să fie înțeles în mod adecvat, adică corespunzător exigenței pe care o ridică textul însuși, trebuie să fie înțeles din nou și altfel în fiecare moment, adică în fiecare situație concretă" (73, p.292, s.n.).

Dar nu numai în jurisprudență și teologie, ci și în toate "științele spiritului" înțelegerea este esențialmente istorică, adică mereu alta, după situația concretă, întotdeauna actuală. Înțelegerea este geschichtlich atunci cînd e actuală și historisch cînd e considerată ca trecută. Acest discernămint între geschichtlich și historisch, deși nu poate fi documentat cu dicționarul, este totuși un uz filozofic răspîndit și în afara limbajului gadamerian. Noi l-am întîlnit la Jaspers, în opera căruia historisch era accepția pozitivist-științifică, ușor peiorativă, iar geschichtlich (cuvîntul german pentru neologismul historisch) accepția filozofică, elevată; historisch caracteriza cazul particular subsumabil unui general, geschichtlich numai unicatul irepetabil (cf. 52/a, vol.II, p.397; cf.52/b, p.219). La Gadamer ca și la Jaspers avem Geschichtlichkeit pentru istoricitate în sens de irepetabilitate, în sens de dat mereu actual, fie și înlăntuit în mișcarea tradiției. Spunînd că "științele spiritului" cultivă comprehensiunea istorică, am formula confuz opinia lui Gadamer. Confuzia decurge din dificultățile traducerii și nu poate fi evitată decît prin repetate digresiuni. Geschichtlich e la antipodul lui historisch, deși ambele adjective le putem traduce numai cu istoric. Comprehenșiunea istorică (historisch) e susținută de istorism, de pozitivism, de psihologismul și gnoseologismul hermeneuticii vechi, de unilaterală și în acest sens imposibila "transpunere în epocă". Comprehenșiunea istorică (geschichtlich) în sens filozofic, dimpotrivă, e propovăduită de "hermeneutica nouă" a lui Gadamer, care, fără pîrtinirea empiriei, refuză generalizarea în numele concretului irepetabil. "Științele spiritului" au de a face cu omul, cu individualitatea umană ca persoană într-adevăr irepetabilă. În actualitatea prezentă (nu în epoca cea trecută), fiecare persoană reeditează pentru sine înțelegerea, experiența cogniției. În acest sens, înțelegerea nu poate fi transmisă ca schemă gata formulată, ca ma-

trită sau tipar științific generalizat. Dacă Gadamer spune că înțelegerea este geschichtlich, atunci avem de a face cu acest aspect personal al experienței comprehensive. Nici un individ uman nu se poate sustrage de la efortul de a înțelege el însuși. Pre-luarea înțelegerii altui individ, dintr-o epocă trecută, este egală cu renunțarea la realizarea de sine. Intr-un asemenea caz am avea doar reflectare pasivă, cvasi fizică. Dimpotrivă, înțelegând fiecare el însuși, reelaborând fiecare din nou înțelegerea, în chip activ-aplicativ, ca experiență personală, înțelegerea devine geschichtlich, spre deosebire de historisch care desemnează pre-luarea înțelegerii altuia, adică de fapt eschivarea de la înțelegerea propriu zisă, de la procesul hermeneutic al comprehensiunii obiective.

"Reflecțiile noastre despre semnificația tradiției în conștiința istorică (geschichtlich) continuă analiza lui Hedegger a hermeneuticii facticității și încearcă să o valorifice pentru o hermeneutică a științelor spiritului. Am arătat că înțelegerea nu este o metodă prin care conștiința cognitivă se orientează către un obiect ales de ea, aducându-l la cunoștință obiectivă, ci ea are mai degrabă ca premisă situarea în contextul unui proces al tradiției. Înțelegerea s-a dovedit a fi ea însăși un proces"... (73, p.293), pentru că e concomitent aplicație la actualitate, acțiune obiectivă, nu numai reflectare cognitivă, praxiologic indiferentă.

Teza de mai sus, odată acceptată, schimbă definiziv obiectul hermeneuticii care de acum va avea sarcina "să întrebe, ce fel de comprehensiune a cărei științe este aceea care e propulsată în sine însăși de către schimbarea istorică" (73, p.293). Evident, numai ontos-ul, numai existența însăși, dar nu ca teorie, nu ca un comentariu meta-fizic, ci ca proces real, considerat în anterioritatea sa față de orice reflecție, față de orice discurs, orice formulare conceptuală, textuală, va satisface radicalele exigențe antignoseologice din această operă. Ontologie deci, dar nu în accepția unei "teorii" a ființei. Tocmai despre aceasta a luat cuvântul și vorbește Gadamer, a luat cuvântul și vorbește pentru că altfel adevărul nu poate dobîndi efabilitate. Istoria ne învață că din istorie noi nu învățăm nimic, dar că ea ne învață - vrem-nu vrem - chiar și fără cooperarea sacrosanctei noastre dignități conceptual-reflexive. Reflectarea contemplativă, teoretică, e derizorie în comparație cu experiența stringenței în aplicarea procesuală.

În acest loc, în care filozoful a rezumat încă odată, cu pregnanța maximal accesibilă verbului său, esența hermeneuticii filozofice, diferența și progresul ei față de hermeneutica tradițională, el intercalează o scurtă și, după percepția noastră, autentic reverențioasă polemică împotriva concepției lui Emilio Betti și a "monumentalei sale opere principale: Teoria generală a interpretării, 1967" (73, p.295). Betti concepușe teoria hermeneuticii ca unitate a trei discernăminte: 1. interpretarea cognitivă (în sfera științelor), 2. interpretarea normativă (în teologie și jurisprudență), 3. interpretarea reproductivă (în vederea "interpretării" creațiilor de muzică, poezie, dramă), având aerul că dăduse astfel o ripostă zdrobitoare concepției gadameriene. Filozoful demonstrează însă criticului său că cele trei discernăminte-funcții nu au existență distinctă, nu pot fi despărțite de actul hermeneutic fundamental, care le reunește în concomitența efectuării sale ca act real, obiectiv, unitar, procesual. Prinsă în lanțul temporal al procesului hermeneutic, cunoscînd, înțelegînd, ființa devine actor, agent care acționează interpretînd și este ea însăși concomitent transformată, ceea ce presupune efectivitatea cunoașterii ca normă și acțiune aplicativă; conștient sau spontan - nu importă. Concomitența acestor funcții, Gadamer o constată în evenimentul real, denumit de el comprehensiune hermeneutică, moment de necesitate ontică a ceea ce a fost numit Wirkungsgeschichte, independent de cognitivitatea unilateral autonomizată în concepțiile gnoseologice. Implicit e afirmată încă odată atât lăuntricitatea momentului aplicativ, cît și poziția sa centrală în hermeneutica filozofică, față de poziția relativ marginală a aplicării ca fază separată în hermeneutica veche.

În ceea ce privește "interpretarea reproductivă", propusă de Betti, în realitate arta interpretării de opere-texte ale trecutului, arta-spectacol (dramă, poezie, muzică, cf.73, p.97 și urm.), nu ar fi nici ea o formă distinctă, un mod independent al interpretării hermeneutice. Și ea ar cunoaște discrepanța sau unitatea dintre funcția cognitivă și funcția normativă, ca și în cazul interpretării cunoașterii științifice, al interpretării textelor juridice, al interpretării teologice, respectiv filologice a textelor sacre și literare ale trecutului. Montînd o piesă dramatică, interpretînd o piesă muzicală, declamînd un text poetic, actorul, regizorul, muzicianul, dirijorul va fi făcut în prealabil efortul cognitiv pentru înțelegerea sensului original al operei, pentru

a-l reda apoi în reproducere personală; interpretarea reproductivă va ține seama obligatoriu de autenticitatea stilului în redare, de stilul genului în epocă precum și de stilul actual în redarea scenică a genului operei moștenite din altă epocă." Dacă, pe deasupra, ne gândim că traducerea de texte din limbi străine sau chiar transpunerea lor poetică, dar și citirea de texte pentru auditoriu prezintă același efort explicativ din sine ca și interpretarea filologică, în așa fel încât ambele să treacă una într-alta, atunci nu poate fi evitată concluzia că discernământul care se impune între interpretarea cognitivă, normativă și reproductivă nu are nici o valabilitate principală, ci doar circumscrie un fenomen unitar" (73, p.294).

Hermeneutica "științelor spiritului", tratată de Emilio Betti, trebuie definită în analogie cu hermeneutica juridică și teologică, adică prin considerarea totalității actului hermeneutic, inclusiv componenta sa aplicativ-acțională. "Hermeneutica romantică" ar descrie problema comprehensiunii mult prea unilateral, corolarul ei fiind interpretarea psihologică, transpunerea empatică, deciptarea, sondarea, revelarea celui alt ca orizont și individualitate și atât. "Reflecțiile noastre ne interzic să distribuim problema hermeneutică între subiectivitatea interpretului și obiectivitatea sensului care urmează să fie înțeles. Un asemenea procedeu ar pleca de la o falsă propoziție care nu mai poate fi depășită nici de admiterea dialecticii subiectivului și obiectivului" (ibid.). De ce "nu mai poate fi depășită" de dialectica subiectivului și obiectivului, aceasta rămâne aici taina lui Gadamer. În orice caz, noi am admis această posibilitate și continuăm să vedem soluția problematicii gadameriene, soluția întrebărilor care se ridică în cursul desfășurării antignoseologismului gadamerian tocmai în dialectică, în dialectica subiectivului și obiectivului. Filozoful-hermeneut însă a anticipat și aici printr-un refuz tot atât de energetic pe cât de aproximativ, nejustificat și neîntemeiat.

Orice încercare de a integra hermeneutica lui Gadamer într-o concepție dialectică trebuie, de aceea, să consemneze acest refuz anticipativ, să declare deschis demersul propriu, să-l distingă net și în opoziție cu opinia lui Gadamer, în așa fel încât primejdia substituirii de intenții să fie îndepărtată. N-ar avea sens să ni-l apropiem pe Gadamer ca ceva ce el a refuzat pentru sine din capul locului - ca metodologie. Dar viziunea totalității nu poate fi decât dialectică: "deosebirea unei funcții normative de

o funcție cognitivă desparte definitiv ceea ce, în mod evident, reprezintă o unitate" (ibidem). În această privință am luat partea filozofului împotriva lui Betti.

Conștiința efectivității istorice. După relativarea critică a hermeneuticii reflectoriu-cognitive, după teza despre hermeneutica efectivă-ontologică, Gadamer se află în fața problemei cum să articuleze într-o unitate organică cele două laturi - Wissen și Wirken, cunoașterea și efectivitatea, teoria și procesul obiectiv reflectat sau nereflectat: "Acum trebuie să întrebăm: cum se potrivească aici în unitate cunoașterea și efectivitatea?" (73, p. 324). Conștiința efectiv-istorică este "altceva decât cercetarea efectivității istorice" pe care o are o operă, o anumită acțiune în timp, conștiința efectiv-istorică este conștiința operei, ea are la rîndul ei efectivitate, pe cînd opera ea însăși "lasă urme" nemijlocit în existență. Conștiința efectiv-istorică se constituie sub forma "orizontului" și a "contopirii orizonturilor". Gadamer consideră că nu a răspuns încă la întrebarea, ce fel de conștiință este aceasta - wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, deși - după cum am văzut mai sus cu ocazia prezentării conceptului de orizont - el tratase tema pe larg. Nu e suficient însă a spune că wirkungsgeschichtliches Bewusstsein e inclusă în efectivitate. Conștiința e mai mult decât efect în existență, ea este concomitent conștiința aceluia efect. Urmează stringente concesii făcute schemei gnoseologice: "Structura reflexivității e în mod principial dată odată cu orice conștiință" (73, p. 324). Așa că avem reflexivitate și, odată cu ea, reflectare dihotom-gnoseologică, chiar și în cazul hermeneuticii filozofice. Constatarea nu e deloc trivială după înverșunarea antignoseologistă desfășurată în cursul criticii hermeneuticii vechi.

Prin urmare, ce este "conștiința efectiv-istorică" sau "conștiința efectivității istorice", spre deosebire de conștiința reflectorie, tradițional concepută, care slujise orice teorie pînă acum? Gadamer consideră, evident, întreaga filozofie de pînă la el filozofie a reflexivității, filozofie a subiectului care oglindește cvasi fizic și plat "obiectivitatea" cea chipurile diferită de subiectivitate și opusă subiectivității. Abia hermeneutica filozofică ar reuși să seconstituie totalitatea cognitivist scindată, cuprinzînd atît subiectul cît și obiectul într-o unitate efectiv-istorică, causal-eficientă, procesuală, prin care s-ar suprima triviala dedublare a realității în subiect și obiect. Concomitent

se recunoaște explicit că nimeni nu poate gândi decît în reflexivitate, în calitate de subiect și conștiință: "Structura reflexivității e, în mod principial, dată odată cu orice conștiință. Ea trebuie să fie, prin urmare, valabilă și pentru conștiința istoriei efectivității" (73, p.324).

Contemplînd istoria hermeneuticii de la Schleiermacher pînă la Dilthey, Gadamer constată că pretutindeni exigența hermeneuticii se împlinește abia în infinita cunoaștere mereu actuală a gîndirii mediatoare de tradiție. Este vorba aici de acel ideal iluminist care prevede definitivă abolire a limitelor orizontului nostru istoric, definitivă suprimare a propriei noastre limitări prin nelimitarea cunoașterii. Adică prin atotprezența spiritului istoricește cunoscător. Istorismul acesta, chiar dacă nu a fost exprimat întotdeauna atît de net, se întemeiază pe gîndirea hegeliană. Comprehensiunea se desăvîrșea într-o conștiință caracterizată de infinitudine. Abia cuprinderea, includerea panteistă a oricărei individualități în absolut înfăptuia miracolul comprehensiunii. Ființa și cunoașterea, onticul și gnoseologicul se întrepătrundeau în absolut. Kantianismul lui Schleiermacher sau Humboldt nu avea importanță sistematică în fața acestei desăvîrșiri speculative a idealismului în cadrul acelei dialectici absolute care emana de la Hegel. Iată de ce, critica filozofiei reflexivității pe exemplul lui Hegel reprezenta concomitent critica hermeneuticii istoriste a secolului al XIX-lea, oricît de kantian s-ar fi considerat acesta.

În acest context, Gadamer examinează dacă propria sa încercare de a întemeia o hermeneutică istorică, în care istoricitatea revenea procesualității obiective a umanului, o hermeneutică negnoseologistă, ontologică, reușește să evite această critică a filozofiei reflexivității și a pretenției ei metafizice. Intenția sa declarată e să justifice legitimitatea experienței hermeneutice prin luarea în considerare - cu restricții tipic idealiste - a criticii gîndirii hegeliene dinspre tinerii hegelieni. Stringența filozofiei reflexivității nu a putut fi slăbită de către criticii lui Hegel. Tot ce există pentru noi există și prin conștiință. Prezervarea hermeneuticii istorice de "consecințele hibride ale idealismului speculativ" (cf. 73, p.325) putea reuși numai dacă se evita diluarea ei raționalistă și se păstra adevărul gîndirii hegeliene. În termeni gadamerieni: "Scopul nostru este să gîndim conștiința efectiv-istorică astfel ca prin conștiința efectului"

să nu se dilueze din nou nemijlocirea și superioritatea operei într-o simplă realitate a reflecției, adică să gândim o realitate la care se limitează atotputernicia reflecției" (73, p.325). Exigența ca termenul obiectiv al interacțiunii să fie numai obiectiv fusese un deziderat în fond materialist, pentru care Gadamer putea fi criticat de pe poziții pozitiviste, imputându-i-se proiecte "metafizice". Dar problema lui Gadamer e aici abolirea metafizicii absolutului idealist al cognitivității, limitarea cunoașterii ca fiind relativitate față de "operă", față de acea acțiune care nu este primordial reflexivitate, față de efectivitatea istorică a faptei - factor univoc primordial, care se desfășoară ca mișcare mereu anterioară și e de nedepășit în cunoașterea reflexivă. Problema lui Gadamer este aici și conștientizarea acestui raport între un factor prim și un factor secund, pentru că, totuși, nu putem evita gândirea onticului. Numai că onticul trebuie gândit ca existind și fără gândire, în afara gândirii, el oferindu-se de acolo ca substanță pentru gândire. Cunoașterea, din ipostaza ei absolută, hegeliană, cunoașterea de sine a spiritului absolut, trebuia coborâtă la proporțiile ei firești; ea nu e nicidecum primordială și absolută, ea nu integrează obiectul într-o cognitivitate atotprezentă, ci invers, ubicuitatea obiectului, la Gadamer "operă", acțiune, proces ontic, lanț causal-efectiv și istoric, determină și integrează cunoașterea, reflexivitatea, gândirea, conștiința ca produs al interacțiunii sale. "Opera", deși inevitabil mediată, trebuie totuși gândită ca realmente "nemediată" prin reflecție cognitivă. Ea își are eficiența ei istorică autonomă. Mediarea prin gândire trebuie să păstreze conștient acest raport.

Ontologicul hermeneuticii gadameriene - produs persuasiv al unui veritabil exercițiu meditativ pe tema problemei fundamentale a oricărei filozofii - apare aici în diacronie și se delimitează net, prea net ca să mai poată fi considerat "dialectic", față de gnoseologicul hermeneuticii vechi, demascată de filozof ca formalism al reflexivității aplatizate în sincronia binomului OBIECT+SUBIECT care, în pofida pretinsului său istorism obiectivist, se dovedește a fi complet anistoric, conceput numai actual-atemporal.

În măsura în care Hegel a depășit formalismul gnoseologist al reflexivității, în măsura în care gândirea e pătrunsă de dimensiunea efectivității istorice, în care i-ar avea rădăcinile și problema propriu zisă a hermeneuticii sale, Gadamer se declară partizan al lui Hegel, delimitându-și însă concomitent "structura con-

științei efectiv-istorice" (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) de gândirea hegeliană (cf. 73, pp.328-329).

Experiență și experiment. În cursul "analizei conștiinței efectiv-istorice", Gadamer își expune și concepția despre ceea ce el numește experiență, concepția despre esența experienței hermeneutice (cf. 73, pp.329 și urm.). Gândirii de pînă la el filozoful îi reproșează un concept de experiență confuz, supus unei schematizări gnoseologice pe motiv că joacă un rol principal în logica inducției pentru științele naturii. Această schematizare ar fi diminuat conținutul său inițial. Neajunsul teoriei experienței ar fi apoi că e orientată exclusiv epistemologist, spre științe, și neglijează "istoricitatea lăuntrică" a experienței. Știința (citește scientismul) urmărește obiectivarea experienței în așa măsură încît să nu mai conțină nici un moment istoric, știința dezontologizează experiența, aceea interacțiune specifică a individului socializat cu realitatea obiectivă socială și naturală în cursul practicii social-istorice, interacțiune care premerge cunoașterii conceptualizate, fiind proces inteligibil numai concomitent cu diacronia sa. Componenta de epocă disprețuită e sistematic eliminată, păstrîndu-se numai "esența" atemporală a adevărului. Cunoașterea s-ar considera astfel înobilată, pură, obiectivă.

Dar Gadamer are aici în vedere doar experimentul naturalist-științific, metodologia acestuia, chiar și atunci cînd trece la "științele spiritului". Metoda istorist-criticistă ar urmări și ea un asemenea țel: garantarea obiectivității în așa fel, încît experiența, care se află la baza ei, să fie repetabilă pentru oricine; metoda istorist-criticistă ar urmări transformarea experienței în experiment. Modelul naturalist-științific de științificitate, adică, e menținut într-un domeniu în care nu mai poate caracteriza specificul, particularitatea umanului.

Din nou avem de a face cu prea bine știuta critică a metodologismului care, luînd științele naturii drept model, urmărește și în "științele spiritului" doar aspectele exterioare, repetabile, doar evenimentul repetabil și controlabil. Istoricitatea experienței, chipul ei de epocă, unic și irepetabil, mai bine zis suita de chipuri mereu particulare ale succesiunii istorice, atît de dragă umanismului existențialist, nu ar avea nici o considerație, nici măcar un loc în știință, adică în acea sumă de cunoștințe mereu la zi, mereu actuale, mereu utilitarist valorizate, pentru care

componenta istorică devine o digresiune tematică numită "istoric", "istoricul" cunoașterii respective, cu caracter uneori de anecdotă sau chiar snoavă, cel mult amuzantă, dar adesea indiferentă și chiar stînjenitoare. Ori pentru Gadamer, umanul se concentrează tocmai în "istoric", în acest "material steril", disprețuit sub aspect utilitarist. Adevărul propriu zis uman apare în chipul unicității irepetabile, care se refuză metodologismului întemeiat tocmai pe esențializare și repetabilitate. Generalizarea naturalist-științifică face abstracție de individual. Dimpotrivă, individualizarea hermeneutică încearcă să facă abstracție de general. Aici avem adevăr în alt sens, adevăr trăit personal, iar persoana cu identitate proprie, numai a ei, este numai unicat, numai alta față de orice sosie. Ca identitate-unicat, ea nu se repetă și nu se submite unui general, generalizabilul din ea fiind doar alteritate-suport biochimic și psihosocial. La obiecția că persoana se perpetuează ca individualitate socială, ca ființă socială obiectivată, această filozofie răspunde cu: într-adevăr, persoana se perpetuează tocmai acolo unde ea încetează să fie persoană. Ca roțiță în mecanismul social, insul poate fi vizat, firește, și statistic, metodic. Dar acesta este un adevăr de altă natură, un adevăr despre alteritate, și nu specific personal-uman. Metodologismul epistemologic, față de care se delimitează filozoful hermeneut, urmărește numai un adevăr "obiectiv" care se leapădă de ceea ce i-ar da sens uman, de adevărul "subiectiv", ca de o eroare, gest în cursul căruia e abandonat insul, persoana, purtătorul propriu zis al umanului, individul cu identitate irepetabilă. Procedul e perceput ca mecanism dezumanizant. Experiența cu sens uman e iremediabil individuală și numai prin indivizi "obiectivă", reală, ontică.

Departate de subiectivismul clasic, filozoful hermeneut însuși acuză aici acel subiectivism care s-ar ascunde sub masca obiectivității științifice mecaniciste, dizolvînd substanța efectivității istorice în reflexivitate, într-o schemă reflectorie plată, fără dimensiune temporală, uman-istorică.

Incursiunea gadameriană în istoricul teoriei experienței complexește prin erudiție. De la Husserl înapoi la Bacon și la antichitate - Aristotel, Anaxagora, Plutarh, Eschil și Platon -, apoi reluarea lui Hegel, Schlegel, Nietzsche și Heidegger - un veritabil pomelnic invocat apologetic în sprijinul propriei viziuni despre experiență! Achizițiile științifice nu sînt pur și simplu răs-

turnate. Un asemenea procedeu anarhic ar fi străin integrativității hermeneuticii filozofice. Argumentînd împotriva extrapolării lor antiumaniste, Gadamer se străduiește să demonstreze caracterul lor unilateral, bineînțeles, pe lângă recunoașterea "lăturii" descrise, pe lângă recunoașterea valabilității lor speciale, de domeniu.

"Orice experiență este validă numai atîta vreme cît se confirmă; în aceeași măsură prestigiul ei se întemeiază pe repetabilitatea ei principială. Dar aceasta înseamnă că experiența, conform propriei esențe, își suprimă în sine istoria și prin aceasta o anulează. Această e valabil încă pentru experiența vieții cotidiene, cu atît mai mult pentru orice întreprindere științifică a acesteia. În aceeași măsură nu e vreo unilateralitate întîmplătoare a epistemologiei moderne, ci obiectual întemeiat ca teoria experienței să fie relaționată, complet teleologic, la dobîndirea adevărului atins în ea" (72, pp.329-330).

De regretat este aici precum și pretutindeni în reflecția gadameriană lipsa de discernămint terminologic și separare conceptuală între experiența de viață și experimentul științific, prima, dacă facem abstracție de practica social-istorică, mai mult trăire, interacțiune preconceptuală specifică dintre individ și mediu, ca atare într-adevăr particulară, personală, nesubstituibilă și într-o oarecare măsură irepetabilă; cel de al doilea - procedeu de verificare fără legătură cu persoana, dependent doar de condiții, cauze, legi cu mare grad de generalitate și ca atare caracterizînd repetabilitatea, reproductibilitatea artificială. Nu este adevărat că ambele ar fi ERFAHRUNG.

Și totuși, Gadamer dezbate ambele concepte sub denumirea de experiență. Astfel am avea întîi teoria experienței ca teorie a inducției și ca interpretatio naturae, opusă de Bacon, la vremea sa, inducției scolastice pe bază de enumeratio simplex, după care filozoful hermeneut constată că "Bacon's methodische Vorschläge enttäuschen", propunerile metodologice ale lui Bacon dezamăgesc (72, p. 331); apoi ar urma experiența ca mișcare umană, ca trăire fundamentală a existenței umane, concomitent cu care Gadamer subliniază că scopul epistemologic nu reprezintă unica măsură a cunoașterii, că speranța, bunăoară, ar fi o componentă ne-științifică, trans-științifică, extrăștiințifică a experienței umane în comparație cu criteriul teleologic al efortului de cunoaștere critică.

Speranța? Care speranță? Ernst Bloch a demonstrat cu o operă de longevivă pînă și speranța utopică, metafizică, religioasă vi-

zează un telos al perfectibilității, un țel suprem al istoriei naturale și sociale - IMPARAȚIA LIBERTĂȚII. Linia realist-criticistă a speranțelor imediate e depășită de anticipația utopică a speranței de bătaie lungă. Experiența optimismului militant are o altă sursă, o sursă ontologică, diferită de cea epistemologică.

Da, există domenii "extra-științifice" ale adevărului. A susținut-o și Bacon cu descrierea sa a ceea ce a numit idola tribus și idola fori: spiritul uman tinde să rețină numai ceea ce e pozitiv și să uite instantiae negativae, de pildă credința în oracol; tot așa și raportarea spiritului uman la convenționalul lingvistic - în ochii lui Bacon o formă de derutare a cunoașterii prin forme convenționale, fără conținut (cf. 73, p.332).

Cu sesizarea că situația terminologică e inacceptabilă rămânem provizoriu la experiență, dar subliniem împreună cu Gadamer că ea nu se restringe la aspectul teleologic al cognitivității științifice. Există o experiență a speranței de bătaie lungă, incifrată în artă, filozofie, religie, în istoria tuturor proiecțiilor utopice ale omenirii, inabordabilă cu instrumentele criticismului scientist. Gadamer nu merge pînă la metafizica blochiană a teleologiei speranței, dar și el urmărește măcar un concept hermeneutic de experiență, cu determinare extra-științifică, din care s-ar asigura înăsași cunoașterea științifică. Mai mult. El chiar opune discursului epistemologic o reflecție despre e x p e r i e n ț ă, evident, despre experiența hermeneutică. "Opune" - e un fel de a spune, pentru că, deși el critică teoria cunoașterii științifice, imperialismul ei modern, acaparator de teritorii filozofice, pretențiile ei antropologice, îngustarea ei autosuficientă în categorii utilitariste, Gadamer nu o exclude din reflecția hermeneutică. Dimpotrivă. Cu o teză despre componenta hermeneutică a oricărei științe, după cum am văzut, el o integrează la rîndu-i în propria sa reflecție. Totuși, domeniile rămîn separate, distincte, despărțite după criteriul istoricității și al raportării la semnificație.

Da, există științe umane, hermeneutice, ale istoricității, ale spiritului, care utilizează și metodologii gnoseologice, precum există științe nehermeneutice, neistorice, ale naturii, care însă au toate cîte o componentă hermeneutică. Insași aspectul lor strict teleologic reprezintă un moment de adevăr în structura experienței.

"Că o experiență e valabilă atîta timp cît nu e contrazisă de o experiență nouă (ubi non reperitur instantia contradictoria),

aceasta caracterizează, evident, esența generală a experienței, în-diferent dacă e vorba de manifestarea ei științifică în sens modern sau de experiența vieții cotidiene, așa cum s-a manifestat ea din-totdeauna" (73, pp.332-333).

Totuși, experiența rămâne experiență, chiar și contrazisă de altă experiență. Problematica experienței în hermeneutica filozofică conține întii de toate o teorie a adevărului istoric, integra-toare față de teoria adevărului logic. Știința elimină acel enunț, acea teză mai veche, care a fost contrazisă de experimentul recent. Experiența însăși nu elimină nimic, ci integrează în tradiție, prin Wirkungsgeschichte, toate momentele diacroniei sale, pentru că toa-te sînt istoric-eficiente, inclusiv eroarea. Experiența este premi-sa științei.

"Experiența nu este știința însăși, dar ea este o premisă ne-cesară pentru aceasta" (73, p.333). Experiența adună observații, știința știe de ce! Experiența doar pune întrebarea care duce la știință, întrebarea care se interesează de cauză. Gadamer urmărește conceptul de experiență la Aristotel, apoi la Hegel și însfîrșit la Heidegger. Propria sa concepție e adăugată ca un corolar al in-cursiunii în istoria conceptului. Experiența, pe care o are în vedere el, "nu se referă numai la experiență în sensul învățaturii pe care o oferă ea despre una sau alta". Conceptul de experiență se referă la o totalitate. "Aceasta este acea experiență care trebuie să fie dobîndită mereu personal și de care nu poate fi scutit nimeni. Expe-riența înseamnă aici ceva ce face parte din ființa istorică a omu-lui" (73, p.338).

Experiență și finitudine. Experiența presupune instanța negati-vă, decepția, descurajarea unor așteptări. "Orice experiență, care își merită numele, zădărnicește o așteptare" (ibidem). A avea expe-riență înseamnă a ști că lucrurile nu stau "așa", că realitatea e "alta". "Ființa istorică a omului conține, ca moment esențial, o negativitate principială, care se revelează în relația esențială dintre experiență și înțelegere" (ibidem).

Experiența este aflare și suportare de finitudine. Experimen-tat la propriu este cel ce și-a dat seama de finitudine, știind că nu poate domina timpul și viitorul. Cel încercat de viață, cel ex-perimentat cunoaște limitele oricărei previziuni și nesiguranța tu-turor plănuirilor. Experiență, prin urmare, înseamnă cunoașterea ne-putinței în dominarea temporalității, suportare calmă și în lucidă cunoștință a inevitabilului. Gadamer vede aici un pesimism futurolo-

gic fără văicăreală. Omul încercat, cu experiență, poate fi optimist, întreprinzător, cutezător, fără reticențele "înțeleptului", dar el nu mai este un naiv care se amăgește cu proiecții în absolut. Mai buna lui știință îi dă maturitate și îngăduință, seninătate și umor, toate pe fondul unei resemnări ce decuplează de la pasionalitatea afectivă.

În acest sens, experiență înseamnă și deschidere permanentă, antidogmatism principial: "Chiar dacă în orice fază a experienței era caracteristic ca cel experimentat să dobândească o nouă deschidere pentru noi experiențe, aceasta e cu atât mai valabil pentru ideea unei experiențe depline. În ea nu se termină experiența într-o formă superioară de cunoaștere (Hegel), ci în ea experiența abia că e întrutotul și de fapt prezentă. În ea atinge o limită fermă orice dogmatism, așa cum izvorăște el din goana încrîncenării deziderative a firii umane. Experiența ne învață să recunoaștem realitatea. A recunoaște ceea ce este reprezentă rezultatul propriu zis al oricărei experiențe precum și al oricărei voințe de a ști în genere" (73, p.339).

Conștiința propriei sale finitudini este rezultatul major al experienței omului. În conștiința finitudinii eșuează elanul demiurgic și trufia rațiunii prospective. Aici se demască falsa părere că toate se pot face nefăcute, că toate se pot anula, că toate se pot repara retroactiv, că ar fi timp oricînd pentru orice și că toate, pînă la urmă, s-ar reîntoarce cumva. Experiența ne spune că lucrurile nu stau nicidecum așa. Evenimentele dinlăuntrul duratelor finite sînt ireparabile. Fugit irreparabile tempus. Nimic nu poate fi realmente reparat, îndreptat, corectat, pentru că ceea ce se repară este deja altceva, iar nu evenimentul incriminat însuși. Pretenția de a fi reparat ceva este iluzorie. Din finitudine, filozoful deduce ireversibilitatea absolută a acțiunii umane și ridică implicit problema răspunderii morale a autorilor experimentului social.

Indivizii cu vîrstele lor sînt dați o singură dată. Evenimentele din viața lor sînt definitive și constituie un destin: "Cel ce stă și acționează în istorie face mereu experiența că nimic nu se întoarce" (73, p.340).

Experiența gadameriană nu e numai retrospecție: "A recunoaște ceea ce este nu înseamnă aici: a cunoaște ceea ce e dat, ci inspecția în limitele înăuntrul cărora se mai află viitor deschis pentru așteptare și plănuire - sau și mai radical: că orice aștep-

tare și plănuire a ființelor finite este finită și limitată" (73, p.340). Limitarea aceasta, atât de drastic subliniată, cu funcția mărturisită de a preveni distorsiunile atemporale și absolutizante ale cunoașterii istorice, pregătește concomitent înțelegerea deplină a termenului de istoricitate: "experiența propriu zisă este experiența propriei istoricități" (ibidem), adică a propriei finitudini și unicității. "Istoricitatea" nu cunoaște repetabilitate și durate nelimitate. Dacă experiență înseamnă sesizarea propriei istoricități, atunci istoricitatea va avea toate trăsăturile pe care le conștientizează experiența. Concomitent, Gadamer consideră că a răspuns și la întrebarea după conținutul conștiinței efectiv-istorice: "Ca o adevărată formă a experienței, ea trebuie să reflecte structura generală a experienței" (ibidem).

Experiență și persoană. Experiența hermeneutică este cunoaștere specific istorică a materiei specific istorice - tradiția, rezultatul fiind comprehensiunea hermeneutică, adică formarea și transformarea ființei caracterizată de istoricitate - omul, persoana umană. "Experiența hermeneutică are de a face cu tradiția. Ea este aceea care trebuie să se dezvăluie experienței" (73, p.340). Tradiția se transmite spontan, ca proces istoric, dar se conștientizează prin experiență. Tradiția nu e obiect reificabil, nu e lucru, nu e pur și simplu proces exterior omului, care prin experiență ar putea fi cunoscut și stăpinit ca orice alteritate naturală. Tradiția e limbaj, "adică ea vorbește de la sine ca un tu. Un tu nu e obiect, ci se raportează la persoană" (ibidem). Firește, nu ca un altul, nu ca părerea altuia. Înțelegerea tradiției nu trebuie să conceapă textul transmis ca manifestare vitală a unui tu, ci ca un conținut de sens, desprins de cei ce l-ar putea avea, desprins de eu și de tu. Totuși, "un autentic partener în comunicare, de care ne alăturăm ca eu de tu, este și tradiția" (ibidem). Exigența gadameriană devine aici de nepătruns, întrucât tradiția, textele moștenite, creațiile în haina limbajului pot fi înțelese și sînt de regulă înțelese chiar și fără a fi considerate ca tuități-persoană-partenere în comunicare, fără forțarea personificării lor, urmată de transformarea în definiție a metaforei. Echivocul apare aici la tot pasul, și ne amintim că în alt loc filozoful afirmase limpede că: "zwar redet ein Text nicht so zu uns wie ein Du" (73, p.359), un text nu ni se adresează ca un tu! Cu textul transmis, lectorul poate avea tot felul de raporturi, el poate percepe raporturile textului cu propriul său orizont, cu interese-

le sale, cu persoana sa, fără să fie necesar să le considere, personificînd, ca tuități. Textele nu sînt persoane, ele sînt Sinn-gehalte, ele sînt sens desprins de persoană; dacă le sesizez animist, dacă mă adresez lor cu un apelativ personant, precum în orice comunicare reciprocă autentică, aceasta nu schimbă nimic din statutul lor de manifestări semnificante, întrucîtva fosile, ale unor persoane dispărute. Aceste manifestări pot fi oricît de "vii", oricît de actuale, oricît de complexe și polisemnificante, oricît de eficiente, fără să fie necesar a introduce aici, cu oarecare efort de imaginație și în scopuri evident reflexiv-operative și - cum vom vedea imediat - normative mitul personant al tuității lor. Putem avea cel mai ales respect față de actualitatea conținutului de sens al unui text, cît și - interpunînd distanță, cultivînd tensiunea situației hermeneutice - față de sacralitatea sa de relictă, fără să fie nevoie de vreun dăunător demers fetigizant. Textul nu trebuie să devină din nou "chip cioplit", vițel de aur adulat de exegeți și hermeneuți apostăți.

Aceasta este una din ciudățeniile hermeneuticii gadameriene: ea interoghează și interpretează filozofic, adică "extra-științific", adică diferit de modalitatea sobru-lucidă a iluminismului gnoseologist. Logosul ei forțează o nouă integrare a aceluia mythos mereu reiterat, care face parte din substanța caracteristică a speciei umane și fără de care ființa gînditoare încetează a fi ființă morală, căzînd în subuniversul artefactic-mașinist, unde filozofia ar putea însemna curînd o digresiune vinovată de la rigorile eficienței și ale utilității lucrative. Aici, desigur, ar avea cel mai mare prestigiu acea hermeneutică-Kunstlehre care generalizează experiența-empirie lucrativă. Ori Gadamer, supunîndu-se supliciului reflexiv, tocmai că mîntuiește hermeneutica din faza ei letală de Kunstlehre, de metodologie uzurpatoare de adevăr, de tehnică a comprehensiunii preteoretice, pur cognitiv-informațională, comensurabilă în biți. Consecințele păcatului cunoașterii, comis în urma instigării iluministe, au fost unilateralizarea logică și tehnologică, adică moartea omului-totalitate, transformarea sa într-un instrument de memorare, de stocat informații. Fidel ascendenților săi spirituali care au meditat în acest veac crepuscular și escatologic, Gadamer apare și în teoria sa a experienței în ultimă instanță ca mîntuitor al "omului". Cel puțin în intenții, hermeneutica filozofică pare să fie o soteriologică bunăvestire a posibilității unui nou umanism în urma calamității scientiste, introdusă

de specția pozitivistă. Cu o condiție: pocăirea de păcatul pozitivist-metodologist, reintegrarea cogniției logice și metodologice în uman-firescul comprehensiunii hermeneutice, în care mythos-ul conține logos, iar logosul cuprinde mythos.

Motivul pentru care textul, desprins de persoana celui care l-a conceput, trebuie totuși considerat tuitate care se raportează la mine, la eu ca ipseitate, este pur logic-speculativ: fiind lucru, textul ar putea fi tratat obiectual-reificat și ar zădărnici demersul propriu zis hermeneutic. Obiectualitatea textului, caracterul său de obiectivare trebuie suprimate. Ca "lucru", textul nu interesează pe hermeneutul-filozof. Cu atât mai mult însă ca partener în comunicare, ca tu ce se raportează la eu.

Astfel că experiența cu tuitatea va revela aici specificul extraștiințific și moral al cunoașterii hermeneutice. Nu adevărul "obiectiv", imparțial și indiferent al științei ne întâmpină în cunoașterea hermeneutică, ci un apel, un imperativ; nu un este, ci un trebuie dinspre text și tradiție care se raportează la eu ca un tu. De fapt, Gadamer nu spune Duheit, ci Du ca pronume substantivat, fără sufix generalizator. Gradul de generalitate al reflecției teoretice ne obligă însă să spunem uneori tuitate în loc de tu. "Întrucât obiectul experienței însuși poartă trăsătura persoanei, o astfel de experiență este un fenomen moral, deasemeni cunoașterea dobândită prin experiență, comprehensiunea celuilalt. Urmărim, de aceea, modificarea pe care o suportă structura experienței atunci când e experiență cu tuitatea și când e experiență hermeneutică" (73, p.340, s.n.). Deosebind între experiența cu tuitatea și experiența propriu zis hermeneutică, Gadamer revine la tematica umanistă mai veche în sensul imperativului categoric kantian, după care omul nu trebuie folosit niciodată ca mijloc, ci recunoscut întotdeauna ca scop în sine. Experiența cu tuitatea dă o cunoaștere a comportamentului celuilalt, ceea ce poate fi util în folosirea acestuia ca mijloc pentru scopuri egoiste sau altruiste, dar întotdeauna străine lui. Gadamer respinge acest teleologism ca imoral (cf.73, p.341). Ființele umane nu sînt obiecte și nu pot fi instrumente. Hermeneutica filozofică a apărut tocmai de aceea odată cu programul demascării "încrăderii naive în metodă și în obiectivitatea care poate fi atinsă cu ea" (ibidem). Obiectivitatea scientisată mult râvnită se dovedește a fi imorală!

Oroarea de vidul antiumanist, în care omul devine manipulabil pentru că, într-o clipă istorică de extaz hipnotic în fața mașinii

care se comportă tot mai mult ca oamenii, el a decăzut printre lucruri, comportându-se tot mai mult ca mașinile, această oroare întrutotul explicabilă din lumea actuală a progresului unilateral, în care e chemat să-și îndeplinească menirea filozoful burghez, face parte dintr-o îngrijorare existențială mult mai răspândită decât am fi înclinați să admitem în fața optimismului naiv, generat de extraordinara perspectivă a înlocuirii efortului prin confort, de perspectiva sporirii productivității muncii în urma a două revoluții industriale, care au transformat societatea umană tradițională în societatea de masă actuală. Încă Jaspers arătase că aparatul social contemporan și mașinismul sînt identice în consecințele lor pentru om (cf. 52/b, p. 191). Birocrația administrativă se mașinizează și producția mașinistă se birocratizează, procesul fiind fatal pentru umanitatea individului și de-a dreptul o catastrofă în viața umanității de formație clasică, cu privirea îndreptată mai ales înapoi, cu inima plină de regrete și temeri, cu mintea obsedată de programe crepuscular-escatologice și soteriologice. Nu putem scuti de acest grav reproș pe filozoful care a făcut din tradiție tema sa preferată de meditație. Pentru presupusul moment de generalizare a crizei civilizației mașiniste, el sugerează un program conservator de reconstrucție a omului pe componenta de continuitate a istoriei sale. El avertizează aici că "experiența cu tradiția" nu trebuie înțeleasă în mod cognitiv-utilitarist, ci principal "umanist", ca prezervare a omului de saltul nihilist în discontinuitate pură, unde nu știm ce ne așteaptă. Marile linii ale devenirii umanității tradiționale sînt, dimpotrivă, certitudini ocrotitoare. De ce le-am părăsi? Și pentru ce? Viitorul posibil al celor ce distrug punțile spre trecut se prefigurează deja în crizele și haosul actual; acest viitor nu se anunță nicidecum ca substituție de efort prin confort și ca spor absolut de fericire. Vocația hermeneuticii filozofice se manifestă și aici ca tentativă de restabilire a încrederii în valorile tradiționale. Poate fi pacificată lumea actuală cu imaginea idilică a trecutului? ¹⁴a. Cu condiția să se renunțe la naivitatea căutării paradisului în viitor. Paradisul e în trecut și redobîndirea lui poate însemna numai întoarcere, metanoia, pocăire de păcatul cognitivist-metodologist, reînodarea devenirii noastre cu substanța tradițională în desfășurare spontană. Iată un îndemn complet diferit și antipodal față de cel al lui Ernst Bloch, pentru care singura regula philosophandi este întoarcerea cu fața înainte, spre viitorul absolut al paradisului anticipației utopice,

"moștenirea" trecutului numai în măsura în care conține "viitor sistat", făgăduință de mîntuire, împlinire teleologică a procesului istorico-natural. Cu toată apropierea tematică, cu toată simultaneitatea spațiotemporală, succesorul lui Jaspers la catedra de la Heidelberg, Hans-Georg Gadamer, și cel ce a fost supranumit "Jaspers al răsăritului", Ernst Bloch, trebuie văzuți în opoziție ireconciliabilă.

Moduri ale comunicării interpersonale. Gadamer tratează trei moduri ale experienței cu tuitatea. Primul este tocmai teleologismul utilitarist, care ar avea ca urmare deumanizarea. Cine adoptă atitudinea pur cognitivă și critic-pozitivistă, zicînd: ia să vedem, ce conține tradiția voastră, ce e bun în ea și ce e rău, ce e utilizabil și ce trebuie abandonat, acela a și început să se desprindă metodic de acțiunea tradiției, de efectivitatea ei istorică, și a comis ipso facto primul atentat ireparabil la propria sa istoricitate, fiind acum pe cale să alunece în neant. Tradiția trebuie tratată ca persoană. Aplicînd persoanei criterii de comensurabilitate, subiectivitatea se autodegradează.

Gadamer nu rămîne la formulări generale. El numește ca obiect al oprobiului său "die Methode der Sozialwissenschaften, wie sie dem Methodengedanken des 18. Jahrhunderts und seiner programmatischen Formulierung durch Hume entspricht, in Wahrheit ein der naturwissenschaftlichen Methodik nachgearbeitetes Klischee" (73, p. 341), metoda științelor sociale, așa cum corespunde ea ideii de metodă a secolului al XVIII-lea și formulării sale programatice de către Hume, în realitate un clișeu imitat după metoda naturalist-științifică. Disprețul ignoră depărtarea istorică a acestei metode, justetea și valoarea ei meritorie în epocă, și se sprijină exclusiv pe proteza ipostazei ei actuale, parodiată, simplist reluată și eronat prezentată ca model universal de științificitate. Cel puțin "științele spiritului" nu pot urma întotdeauna și întrutotul științele naturii. Reducerea exigenței științelor umanistice la aplicarea unui șablon, a metodei inductive, la descoperirea de relații cantitative, de repetabilități, de legități care să facă posibilă previziunea "științifică", ar fi astăzi un indiciu sigur de duh nehermeneutic, antifilozofic și, în fond, antiumanist. Abordarea exclusiv cantitativistă ratează specificul calitativ al umanismului, iar Gadamer a ținut să-și deschidă voluminoasa operă chiar cu o asemenea reflecție de istorie a cunoașterii științifice (cf. 73, p.1 și urm.). Din spirit de elementară echitate în cri-

tică am dori încă odată subliniat faptul dovedit că filozoful hermeneut nu manifestă nicidecum vreun comportament antiscientist retrograd. El acceptă comensurabilitatea și metodologia naturalist-științifică în limitele obiectului lor, chiar și pe terenul științelor sociale, chiar și pentru anumite laturi ale "științelor spiritului", dar respinge orice reducționism, orice simplificare devvalorizantă și nefilozofică: "metodologia naturalist-științifică cuprinde doar un aspect parțial din procedeele științelor spiritului, numai tipicul, legicul din comportamentul uman. Limitarea la acest aspect, însă, i se pare a fi o "reducție schematică" ce aplatizează esența experienței hermeneutice (cf. 73, p.341), constituind sacrilegiul fundamental al scientismului actual împotriva omului.

Al doilea mod al experienței cu tuitatea constă în anticiparea cognitivă a acestuia, în substituirea altului cu realizarea de sine, mascată ca deschidere anticipativă către celălalt. Acum se admite calitatea de persoană a lui tu, dar comprehensiunea se constituie ca mod al relației cu sine a lui eu. Relația eu-tu nu este o relație directă, ci o relație reflexivă. Fiecare partener pretinde că ar cunoaște exigențele celuilalt, ba chiar că îl înțelege pe celălalt "mai bine decât se înțelege el însuși". Tuitatea își pierde nemijlocirea exigenței față de eu. Tuitatea e "înțeleasă", dar anticipativ, de pe poziția celuilalt, ea e acaparată de reflecție. Recunoașterea reciprocă e mereu disputată în luptă (cf. 73, p.342). Tensiunea parcurge diferite grade de conflict până la dominarea unuia din eu-uri de către celălalt eu. Fără să fi intenționat vreo aluzie socială, Gadamer consideră, cu o anume candoare, raportul slugă-stăpîn ca raport autentic dialectic, elaborat de Hegel, descris de Nietzsche, abordat de nenumărați contemporani. Disputarea în "luptă iubitoare" a recunoașterii reciproce între partenerii comunicării existențiale fusese o temă predilectă a lui Jaspers. "În bunătatea față de supus, în smerenia față de stăpîn se află comunicare. Devotamentul în îngrijire și slujire, răspunderea pentru slujitor și respectul față de stăpîn leagă reciproc" (52/a, II, p.92; cf. 52/b, pp.89-90; 93). Dacă facem abstracție de un autocitat cuprins în nota de subsol de la pagina 342 din Wahrheit und Methode, Gadamer trimite aici numai la "analiza excelentă" a lui Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (1928), "Individul în rolul aproapelui", pentru a-și spori plauzibilitatea tezei despre dominație și slujire, cel puțin ambiguă sub aspectul funcției sociale, dar univocă în ceea ce privește partinitatea burgheză a fi-

lozofului. El ar fi putut cita necomplexat părți întinse ale mult mai apropiatei teorii a comunicării din cuprinsul celor trei volume Philosophie de Jaspers (52/a), mai ales volumul II, Existenz-erhellung, dată fiind asemănarea, mai bine zis simetria analizei gadameriene a experienței în raportul interpersonal eu-tu cu critica jaspersiană a acestui raport în limitele comunicării comune (Daseinskommunikation), chiar dacă comunicarea propriu zis existențială nu are nici un corespondent în hermeneutica filozofică (cf. 52/b, pp.85 și urm.).

Primul "mod al experienței cu tuitatea" a constatat în aproximarea calculată a celuilalt, în tratarea sa pur obiectuală; al doilea în schimb pare a fi mult mai adecvat. El e marcat de reciprocitatea substituirii egologice, dar persoana e persoană, chiar și în substituire. Ea nu are încă identitate proprie; lupta pentru cunoaștere reciprocă urmărește spontan suprimarea acestei servituți. Modul al doilea ține seama de caracterul iluzoriu al considerării celuilalt ca unealtă, ca mijloc manipulabil. Până și sluga mai aspiră la putere. Voința ei se întoarce împotriva stăpînului, după cum arătase Nietzsche în Zarathustra, zădărniciind demersul instrumental asupra sa. Spre deosebire de o asemenea unilateralitate, vădit iluzorie, modul al doilea conține reciprocitate. Reciprocitatea e încă mascată pentru că, de pildă, sluga, care își "tiranizează" stăpînul prin obediență psihopată, prin slujire și docilitate excesivă, nu știe că anticipează, nu știe că în felul acesta ea se vrea de fapt pe sine. "Propria conștiință de sine constă de-a dreptul în aceea de a se sustrage dialecticii acestei reciprocități, de a se elimina reflectoriu din relația cu celălalt și de a deveni, în felul acesta, inaccesibil pentru celălalt" "Înțelegîndu-l" pe celălalt, pretinzînd că îl cunoaștem, îi răpim orice legitimare a propriilor sale exigențe (73, p.342). Copleșind cu atenții pe supus, tîmîind, din zel excesiv, pe stăpîn, fiecare partener al raportului social face ceva nefiresc și nesincer, ceva ce "suprimă" adevăratul raport cu tuitatea. Copleșirea cu atenții și considerație a slugii de către stăpîn, excesul nefiresc de zel în slujire - ambele au loc ca raport cu sine în urma proiectării ei în celălalt, ambele reprezintă anticipări substitutive care ignoră tuitatea. Susceptibilitatea partenerilor, ușurința cu care își pot răni reciproc orgoliul personal, trecînd brusc la reacții ostile și la represalii, demonstrează că devoțiunea nu era adresată de fapt celuilalt, ci avea în vedere întotdeauna propriul ego.

Cine dă de pomană la săraci nu s-ar spune că o face din milă sau din iubirea aproapelui, ci din dorința de a... anticipa tuitatea nevoiașului, de a dispune de el ca persoană pentru propria realizare de sine. Poate că această perspicacitate psihologică dezvăluie ceva și din gestul "dezinteresat" al țărilor bogate care acordă ajutor nerambursabil țărilor sărace. "Anticipate" în dorința lor de a scăpa de mizerie, aceste țări s-ar putea să debardeze de bogdaproste și să renunțe cândva la gestul concurent al efortului propriu. Jaspers criticase filantropia oficializată, instituția publică a carității ca fiind degradantă pentru comunitatea umană, ipocrită și destinată autoconservării orînduirii sociale (cf. 52/a, II, pp. 383-386, passim; cf. 52/b, p. 155 et alibi). Animat de același duh al demnității persoanei, Gadamer se mulțumește cu mai puțin: "Îndeosebi dialectica asistenței sociale se remarcă în acest mod, penetrînd toate relațiile dintre semenii ca o formă reflectată a aspirației spre dominare. Pretenția de a-l înțelege pe celălalt, anticipînd, îndeplinește funcția de eschivare de la exigența celuilalt față de mine. Ceva asemănător se cunoaște din relația educativă - formă autoritativă a asistenței sociale. Dialectica raportului eu-tu încă se ascute în asemenea forme reflectate" (73, p. 342).

Abia după analiza raportului interpersonal eu-tu și a implicațiilor sale vag sociale, se trece la problematica propriu zis hermeneutică a "experienței cu tuitatea". În mod vădit, descripția cu trimiteri la concret nu a fost decît o parabolă pentru exigențele abstract-filozofice în domeniul abordării tradiției, a moștenirii declarată "tuitate" pentru a-i ridica valoarea depreciaată și dignitatea pîngărită de cognitivismul cantitativist. "Conștiința istorică" reprezintă corespondentul hermeneutic al experienței cu tuitatea. Conștiința istorică știe de alteritatea celuilalt, știe de alteritatea și trăsăturile proprii ale trecutului, după cum comprehensiunea tuității "știe" de aceasta ca persoană. Tuitatea fiind diferență absolută, nesubsumabilă, echivalarea ei cu textul transmis din trecut sugerează deasemeni alteritatea acestuia, "autarkia" sa, care nu permite însumări inductive, ci revendică un tratament circumspect și reverențios față de individualitatea sa proprie. Conștiința istorică "caută în altul trecutului nu cazul unei legiități generale, ci unicatul istoric" (ibidem). Evenimentul, fenomenul, faptul, textul din trecut nu poate fi tratat după modelul îngust de științificitate, adică după metodologia naturalist-științifică, ca un caz particular al unui general, ca un exemplar dintr-o

specie, ci trebuie considerat unicat, istoricitate, adică ipseitate irepetabilă, nesubstituibilă, nesubsumabilă, ne reprezentabilă categorial, individualitate absolută, dată o singură dată și prin aceasta de fapt istorică.

Conștiința istorică greșește însă atunci când încearcă să ia în stăpânire trecutul. O filozofie a istoriei universale, un ideal de iluminare desăvârșită în avangarda științelor istorice reprezintă asemenea depășiri de posibilități (cf. 73, p. 343). Și din nou răfuiala cu poziția iluministă! Tentativa de a poseda trecutul în chip gnoseologic ca obiect nu i-a fost iertată nici lui Dilthey, marele predecesor. Aroganța de a da lecții iluministe "mersului experienței", luciditatea univocă a cogniției raționale în științele istorice, elanul optimismului cognitiv, care transformă tot ce e istoric în logic pentru a domina trecutul în gândire, fi sint deopotrivă de nesuferite filozofului hermeneut, indiferent dacă ele se manifestă într-un grandios sistem filozofic, ca la Hegel, sau numai sub forma unui presupus îndrumar de tip iluminist ca la Dilthey. Gadamer e necruțător cu cei ce nutresc iluzia, amăgind și pe alții, că idealul iluminismului istorist ar fi realizabil (ibidem). Pretenția de a opera cu o metodă "obiectivă" este autoiluzionare, este teribila prejudecată de a fi liber de prejudecăți. Cine ignoră sau contestă propria sa condiționare istorică, cu pretenția de a fi absolut obiectiv, acela este cel mai puțin liber de prejudecăți și suportă neputincios forța lor oarbă, care îl domină necontrolată din ascunzăturile ignoranței. Relația cu trecutul și ca și relația cu tuitatea. Cine se exceptează din reciprocitatea unei asemenea relații, care pretinde confruntarea deschisă a doi termeni diferiți, eventual în luptă pentru supremație sau numai pentru echilibru, acela modifică această relație, o falsifică și îi distruge stringența morală. "Exact așa distruge și cel ce se exceptează reflectoriu din relația vitală cu tradiția sensul adevărat al acestei tradiții. Conștiința istorică, vrînd să înțeleagă tradiția, nu trebuie să se bazeze pe procedeul metodic-critic, cu care se apleacă asupra izvoarelor, ca și cum acest procedeu ar feri-o să-și amestece propriile judecăți și prejudecăți. Ea trebuie, în adevăr, să implice propria istoricitate în actul gândirii. A te situa în tradiție, așa formulasem, nu limitează libertatea cogniției, ci o face posibilă" (73, p. 343).

Al treilea mod al experienței cu tuitatea este modul superior al experienței hermeneutice. Pînă aici am avut de a face cu rela-

ția interpersonală, cu relația dintre persoane, dintre eu și tu. A recunoaște propria determinare istorică (prin tradiție), a recunoaște imposibilitatea "obiectivității" neutre, plate, atemporale, anistorice, pozitivistice, absolute etc., a recunoaște prejudecățile, a le admite ca proprie istoricitate și constitutive ego-ului - toate aceste nonconformisme atât de scandalizante pentru opinia scientistă comună, naivă ori fățarnic-iluministă, conduc la un mod al experienței cu tuitatea, care, de fapt, nu mai este experiență cu un tu personal, ci cu tradiția personificată prin apelativ, prin atitudine cel puțin reverențioasă față de acest interlocutor special, care se comportă ca o persoană pentru că "se raportează la mine", mi se adresează mie, îmi comunică un mesaj, nefiind obiect în sine mut și indiferent, ci partener în comunicare, cu care am raporturi de exigență reciprocă de tipul "luptei iubitoare" (Jaspers). Gadamer textual: "Această cunoaștere și recunoaștere este aceea care constituie pe cel de al treilea, cel mai înalt mod al experienței hermeneutice: deschiderea pentru tradiție, pe care o posedă conștiința efectiv-istorică" (73, p.343). Modul superior al experienței, prin urmare, este receptivitatea față de tradiție, este aceea receptivitate pe care o realizează spontan sau conștient numai conștiința hermeneutică, identică cu wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, numai conștiința efectiv-istorică, conștiința efectivității istorice.

În această ipostază a experienței cu tuitatea, eul nu-și mai ia măsuri de precauție metodologică, nu mai năzuiește să "domine" obiectivist pe "interlocutor" prin anticipare operativă a nevoilor, a interiorității acestuia, nici să se sustragă exigențelor sale prin exceptare reflectorie, ci, pe risc propriu, fără gardă, scut sau paravan, cu miza propriei sale ființe, eul întâmpină tuitatea-tradiție, lăsând în seama hazardului cuprins în Wirkungsgeschichte procesele transformatoare de personalitate declanșate, mai bine zis continuate spontan într-o asemenea confruntare.

Ceva asemănător am văzut la Jaspers. Comunicarea existențială realizează raportul intersubiectiv propriu zis, în care se află față în față numai existențele autentice ale celor doi, numai cei doi parteneri eu-tu ca ei înșiși, fără vreun adaus obiectivist-reificator, decurgînd din atitudini greșite, comune, neexistențiale (în graiul lui Jaspers) și nehermeneutice, gnoseologice (în graiul lui Gadamer).

Atît în raportul cu tuitatea-persoană cît și în raportul cu

tradiția considerată tuitate, principalul este "deschiderea" (die Offenheit), receptivitatea neîngrădită de crampe dogmatice. Tuitatea pretinde să nu fie anticipată, să fie admisă indiferent cu ce trăsături neașteptate. Acesta este ihr Anspruch, aceasta este exigența ei majoră, pretenția ei în comunicare.

"Dar această deschidere nu există, la urma urmei, numai pentru unul, căruia vrem să-i acordăm permisiunea să ne spună ceva, ci mai degrabă: cine, îndeobște, admite să i se spună ceva acela e deschis în mod principal. Fără o asemenea deschidere reciprocă nu există legătură umană autentică" (73, p.343). Intr-adevăr, a spus-o și Jaspers, acest filozof al deschiderii față de cîte un singur partener în comunicarea existențială! Legătura umană, realizată de comunicarea comună, e inautentică, e mai mult luptă decît iubire, e adesea adversitate vicleană, vrăjmăgie pe față, o neîntreruptă campanie de ostilități. Căci homo homini lupus! Comunicarea existențială piere, dacă e încercată cu mai mulți... Gadamer face opoziție față de o asemenea viziune. el trebuie să i se opună, pentru că rigoarea ei face din comunicare un eveniment de revelație transcendentă pentru "existențe" transcendente, pe cînd Gadamer vrea totul în imanența umană, în intramundanul social, moral-normativ și istoric-eficient.

Astfel devine posibilă o etică hermeneutică, după ce analiza jaspersiană s-a înversunat să demonstreze contrariul, anume că o etică existențială normativă e imposibilă din pricina caracterului calculatoriu, ipocrit, funciarmente viciat al oricărei normări sociale.

Gadamer demonstrează la rîndul său că etica hermeneutică, fără să fie program, proiect, e întrutotul reală și dată în Wirkungs-geschichte. De aceea, și nu din vreun optimism naiv gadamerian, autenticitatea superlativă a comunicării intersubiective are toate trăsăturile normei morale. Jaspers demascase ipocrizia eticii normative (cu caracter de clasă) și rămăsese sceptic. Echivocul în conviețuirea socială, fătărnicia în respectarea și urmarea poruncilor morale general-valabile, viclenia în exigența față de celălalt, demagogia personalității în agora - toate acestea determinaseră scandalul renunțării deschise a filozofului la normare morală. Imperativul moral existențialist se resorbise în interioritatea neexprimabilă, conservîndu-se acolo ca instanță strict individuală, nesocială, cel mult intersubiectivă, dar și în acest caz doar ca apel neobiectivabil și în fond fără grai. Etica gadameriană a "des-

chiderii" în comunicare, a receptivității absolute față de partenerul raportului cu tuitatea nu poate avea alt destin. Gadamer realizează un paradoxal progres retrospectiv: norma e eficientă în istorie. El își păstrează exigențele și sub forma unei persuasiunii actuale, pretinzând deschidere față de tuitate, față de alteritatea tradiției. Dar demersul nu poate fi rodnic pentru rezolvarea problemelor contemporaneității; ca rețetă socială, el rămâne inefficient, fiind în fond o reflecție de edificare strict individuală, pe care fiecare o poate desfășura pentru sine, și în rest cel mult pentru "tuitate".

Experiență și interogație. După ce a făcut, în felul său "hermeneutic", discernământul precar între experiență și experiment, raportînd conceptul de experiență la modelul de științificitate umanistă, Gadamer a pus experiența în corelație cu finitudinea și cu persoana-partener în dialog, cu tradiția și cu Wirkungsgeschichte, tratînd pe larg, după cum am văzut în paragraful precedent, despre modurile experienței cu tuitatea: 1. teleologism instrumental-utilitarist, 2. substituirea ca anticipare cognitivă și 3. istoricitate ca persoană-unicat irepetabil și valoare hermeneutică supremă, pentru că prin ea se recunoaște în chip paradoxal propria determinare istorică de către tradiție și se adoptă "deschiderea pentru tradiție, pe care o posedă conștiința efectiv-istorică" (73, p.343). Rezultatul vizat de această discuție este ontologizarea, dar nu numai a procesului comprehensiunii, ci și a oricărui proces de conștiință cu diacronie, "filogenetic", cu conținuturi transmise spontan și constitutiv, rezultat opus polemic ideii de reflectare plată, cu opozabilitate statică, plană, dintre subiect și obiect, în care subiectul e conștiință, iar obiectul imagine în conștiință. Presupoziția că ar exista un subiect pur care reflectă, din opoziție cvasi absolută, un obiect pur, e inexactă, e neștiințifică și mai ales nefilozofică. Ea caracterizează gnoseologismul anistoric, dezvăluit de filozoful hermeneut în însăși structura metodologiei istorismului scientist precum și în programul acestuia de a reflecta istoria cît mai neutru-obiectiv. Subiectul și obiectul nu se opun, pecum în gnoseologie, într-un plan sincron, ci se înlanțuie genezic în diacronia proceselor, în care există doar determinare partizană și ca atare prejudecată în loc de judecată. Subiectul nu poate fi pur și "obiectiv" în reflectare, pentru că e aprioric determinat de obiectul său.

Am reținut aici exigența deschiderii, comună cu existenția-

lismul jaspersian. La Gadamer, ea are particularitatea autolimitării. Autolimitarea nu echivalează cumva cu resemnarea, ci tocmai cu admiterea sociabilă a opiniei celuilalt, inclusiv ca valabilitate pentru mine, celălalt fiind inclusiv "tuitatea" tradiției. Ascultare, dar nu supunere oarbă, nici refuz intolerant; înțelegere, dar nu anticipare substitutivă a celuilalt, nici monolog care ignorează tuitatea, tolerarea pluralității existențelor și sinceritate interioară autoîngrăditoare (pentru a acorda spațiu de afirmare celuilalt) - toate acestea destinate contracarării fenomenului amorfizării sociale în marile mase citadine, rupte de tradiție, ordine și sens, toate acestea destinate surmontării neîncrederii patologice care caracterizează tot mai mult individul atomizat, evacuat din structuri și profunzimi, aplatizat, atemporalizat, monodimensionalizat al societății contemporane. Soluții ale cugetării individuale pentru mari probleme sociale, titanice efort de gândire condamnat la un modest ecou de cabinet!

Dar să nu pretindem cugetării contemplative să rezolve sarcina mînuitorilor de unelte și arme, nici filozofului burghez, pe cale de a asimila o lecție de realism, să dezvolte teorii revoluționare. Consemnăm apelul la schimbarea atitudinii contemporanilor față de trecut, față de tradiție, la situarea contemporaneității în prelungirea unui trecut evident progresist. Perspectiva declinului e atribuită desfacerii legăturilor cu trecutul, abandonării tradiției, a uneia din fețele mișcării istorice, cealaltă fiind inovația aportată în chip necesar de istoricitate. Filozoful cere, parcă, să nu se mai continue cu această nesăbuită de a întrerupe tradiția, opunînd-o absolut inovației. Trecutul ne transmite procesual achizițiile omenizării. Rupînd-o cu trecutul, întrerupem devenirea. Fără tradiție, inovația nu e posibilă. Inchiderea față de mesajul trecutului, abandonarea tezaurului său de experiență și valori ne privează de substanță umană și ne aruncă în brațele unui nud și naiv optimism futurologic, lipsit de substrat, care de pe acum își anunță consecințele nihiliste. Să luăm aminte: criteriile cele mai actuale nu sînt întotdeauna și cele mai juste. Să admitem critica inversă, reciprocitatea în raport cu trecutul, să relativăm critica de tip iluminist, făcută trecutului, și să permitem critica hermeneutică dinspre trecut a prezentului; să ne "deschidem" pentru trecut și să-i ascultăm dojana!

Să fie oare Gadamer un retrograd romantic? Dacă nu, atunci de ce n-am lua în serios avertismentul său. Trecutul, s-ar putea să

ne mai aibă multe de spus. Să împiedicăm dogmatizarea "progresistă" a noului, să ne deschidem, ca trecutul să ne devină experiență! Cu un asemenea apel, hermeneutica filozofică a ajuns la punctul în care poate să înceapă cercetarea "structurii logice a deschiderii" (cf. 73, p. 344 și urm.) și să revină la conceptul fundamental de interogație și conștiință interogativă.

Suspiciunea față de activitatea doctrinară neinterogată și neinterogabilă, neinterogată și neinterogabilă pentru că se pretinde rezultat al interogării și criticii iluministe a conștiinței mitologice, această suspiciune, în fond tot antiautoritară, va fi suprimată de discursul ontologizant-nonconformist, care descoperă peste tot i n t e r o g a ț i i, mai ales în profunzimea răspunsurilor și, în mod cu totul consecvent, în oricare interogație autentică însăși.

Experiența presupune structura interogației. Nimeni nu are experiențe fără să întrebe. "Observația că chestiunea stă altfel, iar nu așa cum s-a crezut inițial, presupune evident străbaterea întrebării, dacă lucrurile stau așa sau așa. Deschiderea lăuntrică esenței experienței este, sub aspect logic, tocmai această deschidere a lui așa sau așa. Ea are structura interogației" (73, p. 344).

Întrebarea are sens, sens ca orientare cvasi spațială. Sensul întrebării rezidă în orientare, în direcția din care poate fi dat răspunsul, dacă răspunsul urmează să aibă sens. Întrebarea pune materia într-o anumită perspectivă. Apariția întrebării deschide ființa materiei interogate. A întreba este, de aceea, mult mai greu decât a răspunde. Cel ce întreabă, formulând întrebări autentice, trebuie să știe că nu știe, trebuie să fie superior în înțelepciune celui ce vrea mereu să răspundă, crezând prostegte că știe, că știe, că știe etc., că le știe pe toate și că are întotdeauna dreptate. Gadamer susține aici cea docta ignorantia socratică, prin care se urmărește să se demonstreze, că aroganța de a poseda adevărul nu e capabilă să pună întrebări autentice, prin urmare nici să formuleze răspunsuri cu sens. Întrebările aroganței atotștiutoare sînt pseudointrebări, întrebări didactice sau retorice, menite să anticipeze propriul răspuns dogmatic, considerat în mod eronat ca adevăr absolut (cf. 73, p. 345).

În viziunea platoniană despre Socrate s-a văzut care e deosebirea dintre dialogul autentic și dialogul inautentic. Partenerul fără "deschidere" nu e capabil să întrețină un dialog adevărat. El nu vrea să afle nimic. El e plin de sine și nu acordă nici un rol

interogației autentice în discursul său. El deține, gata pregătite, toate "răspunsurile" și se manifestă vădit indignat. atunci când e contestat printr-o întrebare autentică. Pentru a fi capabil să pui întrebări, trebuie în prealabil să vrei să afli ceva, să vrei să știi ceva ce nu știi încă. Întrebarea este apriorică față de orice cunoaștere adevărată. O cunoaștere neproblematizată, neinterogată în prealabil este o pseudocunoaștere. Orice tematică cognitivă e precedată de propriile ei întrebări. Abordarea unei teme începe întotdeauna cu problematizarea ei. A întreba, a problematiza înseamnă a deschide, iar deschiderea - după cum am văzut - este condiția aflării adevărului într-un autentic raport interuman, adică cel intersubiectiv, interpersonal, cu tuitatea, în care tratarea obiectuală a partenerului se dovedește a fi crimă de lezumanitate.

Gadamer insistă mult asupra structurii unei interogații autentice, întrucât mimetismul, surrogatele, gablonțurile strălucitoare ale logicismului se insinuează pretutindeni în reflecția filozofică, mai ales în acest domeniu ultim și fundamental al hermeneuticii filozofice, principial nemortificabil prin obiectivare istorist-logicistă, formalist-doctrinară și metodologistă: O teorie a interogației este imposibilă, ea ar fi deja aroganță metodologistă! Deschiderea nu poate fi din nou închisă prin dogmatizare.

Am văzut ce e deschiderea ca atitudine. Ce este însă deschiderea interogativă? "Deschiderea a ceea ce a fost întrebat constă în nefixarea răspunsului. Ceea ce a fost întrebat trebuie să fie încă nedecis pentru replica constatatoare și hotăritoare. Sensul interogării constă în dezvăluirea a ceea ce a fost întrebat în ființa sa problematică. Totul trebuie adus în echilibru labil, astfel ca problema să fie ținută în echilibru prin contra... Orice întrebare autentică pretinde o asemenea deschidere. Dacă ea lipsește, atunci întrebarea este o întrebare fictivă care nu are sens interogativ autentic" (73, p.345). O conferință de tratative, la care fiecare vine cu răspunsurile sale dinainte pregătite și hotărâte, cu ideile sale pre-concepute, fiecare fiind decis, să-și impună punctul său de vedere, iar problema "înțelegerii" fiind doar aceea a unui compromis, nu va îngădui un dialog autentic, nu va rezolva nimic, pentru că nu urmărește adevărul, ci un echilibru de putere în plină criză și în eroarea comună, precum și menajarea reciprocă a orgoliului posesor de pseudosoluții pretins adevărate. La dialog trebuie să se vină cu "deschidere", fără răspunsuri dinainte confecționate, la dialog trebuie să se vină pregătit pentru renunțarea la poziții

proprii adoptate în prealabil; la dialog trebuie să ne înfățișăm cu încredere, dacă nu reciprocă, atunci cel puțin bilaterală, în existența adevărului ca tertium, fie și abstract, dincolo de antipoi, sau global, implicat în fiecare din ei. Numai atunci va avea loc acea transformare și lărgire de orizont, care va face compatibile opozițiile dinlăuntrul adevărului hermeneutic. În subtext: numai atunci va fi depășită criza în care alternativa la înțelegere este dezastrul unei nimicitoare conflagrații.

Interogația hermeneutică nu trebuie confundată cu întrebarea pedagogică sau cu cea retorică. Prima este o întrebare fără întrebător, a doua este o întrebare fără întrebător și fără întrebant. De fapt, acestea nici nu sînt interogații autentice care să caracterizeze deschiderea.

Deschiderea - soluție propusă de Gadamer pentru ținuta interioară și manifestarea exterioară a celor interesați în conviețuire, coexistență, coexperiență și comunicare (în lectura noastră: pentru surmontarea crizei actuale de antagonism intracomunitar mondial) - echivalează cu o conversiune omnilaterală, în cursul căreia se vor abandona toate determinismele intereselor particulare, fie chiar social-obiective, în favoarea interesului superior al supraviețuirii. Despre determinismul de clasă - funie în casa spînzuratului - filozoful nu pomenște nimic. "Închiderea" dogmatică însă este un aspect al reflexului său teoretic. În aceeași măsură, nemărturisita alternativă hermeneutică la revoluția socială este și ea un reflex, iar nicidecum un remediu radical-ontic, ea nu vizează cauzalitatea propriu zisă, generatoare de efectivitate social-istorică, ci exprimă un deziderat, dezideratul revoluției doar în conștiință. Hermeneutica filozofică e revendicată de conștiința "opțional deschisă", revoluția socială e revendicată de existența obiectiv-deschisă, de dialectica reală.

Criza actuală în coexistența comunității mondiale are o etiologie pe care filozoful o ignoră. Ca orice maladie, așa și în "boala" socială: cauzele trebuie combătute, nu efectele ameliorate! Dar dacă l-am compara pe Gadamer cu Marx, ar însemna să nu mai avem ce discuta, întrucît soluțiile filozofului nemarxist au fost formulate la antipod și din altă situație. Apreciem totuși antidogmatismul reflecției hermeneutice, admiterea alternativelor, a domeniilor neinterogate, a rolului interogației cu "deschidere" în comunicare, a caracterului dăunător al răspunsurilor preconceptuate, autoritative, arogante. Inflexibilitatea, rigiditatea ascunsă după frumoase

principii, după prestigiul și noblețea acestora, nu vor putea contribui niciodată la aplanarea conflictelor în condițiile în care orice viclență, inclusiv cea de limbaj, înseamnă riscul masacrului global. Depășirea crizelor cu minime sacrificii, restabilirea încrederii atât de necesară conviețuirii pașnice și chiar revoluției socialiste, transformării socialiste în condițiile actuale, sînt și rămîn deziderate care onorează reflecția oricărui filozof, inclusiv a celui elitist, dar dotat cu evidente licăriri de luciditate pe care le consacră binelui comunității umane.

Deschiderea hermeneutică nu e nelimitată, ci numai principială. Conștiința deschisă, tocmai pentru că este conștiință, nu poate fi numai deschisă. Deschiderea finitudinii are limite obiective. Orice limitare este ipso facto închidere. Deschiderea caracteristică conștiinței interogative, cu atât mai mult, nu înseamnă nelimitare, lipsă de contur, ci dimpotrivă - spațiu cu circumferința orizontului, a orizontului interogativ (cf. 73, p. 346). Interogația fără circumferința orizontului nu ar avea conținut și nu ar viza nimic. Întrebarea devine întrebare hermeneutică atunci cînd cerința preciziei în direcționare se concretizează disjunctiv într-un "așa sau așa". Întrebarea implică stabilirea explicită a premiselor dinspre care se revelează ceea ce este încă deschis, problematicul propriu zis. O întrebare, o problemă poate fi justă sau falsă, după cum are sau nu are convergență cu deschiderea, cu ceea ce nu e încă decis. O problemă este fals pusă atunci cînd nu atinge deschisul, ci îl deformează prin false premise. Falsa problemă simulează deschidere și indecizie. Există și probleme-întrebări "strîmbe", care, deși intenționează o deschidere, sînt orientate în cu totul altă direcție decît poziția acelei deschideri. Întrebările "strîmbe" fac imposibil răspunsul, pentru că nu respectă "un sens", o direcție reală, o anumită orientare. Există și afirmații "strîmbe". Ele nu sînt complet false, dar nici corecte nu sînt. Depinde de sensul, adică de raportul cu întrebarea lor. Ele nu corespund unei întrebări cu sens și nu au un sens adevărat, decît dacă sînt îndreptate în sensul rectitudinii unei întrebări. Sensul a ceea ce este corect trebuie să corespundă direcției stabilite de o întrebare.

În măsura în care întrebarea ne situează în deschidere, ea cuprinde întotdeauna atât afirmația cît și negația. În aceasta constă și raportul esențial dintre întrebare și cunoaștere. Cunoașterea nu numai că judecă ceva corect, ci exclude concomitent, în ace-

laşi gest şi cu acelaşi temei, eronatul. Calea către cunoaştere situează deciderea întrebării într-un răspuns. A şti înseamnă întotdeauna şi a viza contrariul. Cunoaşterea e dialectică. Numai cine are întrebări poate avea şi cunoştinţe, dar întrebările cuprind în sine opoziţia da-nu, aşa-altfel.

O metodă pentru învăţarea întrebării, o metodă de a învăţa să vezi problematicul nu există.

Pilda lui Socrate ne învaţă dimpotrivă că hotărâtoare este cunoaşterea necunoaşterii, recunoaşterea neştiinţei proprii. Încurcînd pe interlocutor, dialectica socratiană crează premisele pentru interogaţie. Orice întrebare, orice voinţă de cunoaştere presupune cunoaşterea neştiinţei, presupune să ştim că nu ştim: o anume neştiinţă trebuie să conducă la o anume întrebare.

Cu anticii Platon şi Aristotel Gadamer dă temei savant şi respectabilitate autoritativă meditaţiei sale cu privire la virtuţile interogaţiei şi servituţile discursului doctrinar-dogmatic privat de logica interogaţiei, cu privire la neajunsurile doxei, ale opiniei majoritare, comune şi preconcepute, care pretinde conformare. Înţelepciunea elitistă în persoana filozofului solitar este aici ostentativ plasată în opoziţie cu nerozia colectivă a masei, desigur nu explicit, ci în subtextul sociologic al hermeneuticii reflexive cu dialectica ei neştiinţă savantă - opinie comună, tiranică.

La Jaspers, această opoziţie fusese ascuţită pînă la conflict: Filozoful va fi condamnat la anonimat, la moarte civică, iar în cazurile cele mai dramatice la paharul de cucută, de către masa mediocră şi obtuză (tirania lui man!), atît de influenţabilă de către răul moral şi politic. A demonstrat-o istoria interbelică a Germaniei, a demonstrat-o principiul fascist al fûhrerului, al ducelui, al căpitanului etc., apărut şi experimentat în contextul constituirii masei citadine ca realitate sociologică dominantă, desprinsă de "programul" genetic nefixabil al culturii şi tradiţiei. Jaspers se manifestase ca antifascist, în numele democraţiei burgheze el se opusese ierarhiei cazone şi susţinuse necesitatea unei elite morale, a rolului politic activ al elitei morale. Meditînd din altă situaţie, Gadamer nu poate merge atît de departe. Totuşi, desluşim, parcă, şi pe ecranul proiecţiei sale futurologice propunerea milenară a "statului filozofilor", în care ar trebui să conducă elita celor "deschişi", a celor cu "orizont" şi respect faţă de tradiţie, a celor care acordă prioritate hermeneutică

modestiei cognitive, interogației, și practică numai onestele și echitabilele raporturi cu tuitatea, în care domnește sinceritatea interioară, atitudinea "auzirii", a receptivității tolerante, a menajării reciproce, și din care se exclude păcatul tratamentului depersonant-obiectual și meschin-teleologic al semenului. Partenerii relațiilor sociale, clasele, categoriile sociale, sînt înlocuite cu termenii raportului hermeneutic, respectiv cu partenerii comunicării și ai experienței cu tuitatea. Acești termeni, subiectivități ireductibile cu statut ontologic, existențe, tuități-personoane neobiectivabile, sînt numai scop în sine și ca atare, prin cooperare liber decisă, spontan transformabili de către tertium-ul tradiției. Orice abordare instrumentală (ca mijloc al acțiunii) sau reificantă (ca obiect al cogniției) degradează acest raport care devine astfel impropriu umanului, nehermeneutic, raționalist, utilitarist, arogant-doctrinar, antrenînd după sine pierderea de substanță umană prin întreruperea propagării acesteia sub forma tradiției - proces cu nu știm încă ce tragice consecințe.

Interogație și opinie, dialog și monolog. Logica interogației are sensul de a preveni fenomenele de "entropie" în domeniul umanului, pe cale să se generalizeze ca discurs monologal, ca dogmă, răspuns neinterogat și neconvertibil în dialog. Cum apare "opinia"? Cum apare părerea, ideea, inspirația, afirmația, răspunsul? Tocmai ca replică la o întrebare, o întrebare precisă, direcționată. Orice inspirație, orice idee "venită" în minte, orice părere în curs de constituire, orice o p i n i e are la bază "structura întrebării". Numai întrebarea ne avansează în plasticitate și deschidere, făcînd posibil răspunsul. Numai întrebarea dinamizează. Răspunsul încheie, rigidizează, reifică. Răspunsul e necesar, dar conține ispita repausului. Dacă întrebarea presupune efort, răspunsul oferă evident confort. Instalarea în răspuns e ca și instalarea în confort. Ambele atrofiază, generalizează molegeala, stimulează lenea spirituală, frînează gîndirea și determină abandonarea de sine a omului ca ființă combatantă, ca homo faber.

Tipic ontologică este teza gadameriană că întrebarea nu emană de la subiect. Filozofului i-a reușit aici o splendidă eschivă de la consecințele dovedit rătăcite ale individualismului. Întrebarea se înscrie în largul opiniei comune. Întrebarea nu se impune, ea nu e generată de noi, noi nu emitem, ci mai degrabă suportăm întrebarea (cf. 73, p. 348). Întrebarea nu reprezintă activitatea, ci de fapt pasivitatea noastră în deschidere.

Întrebarea e în legătură cu experiența. Experiența e negativitate, contrazicere a opiniei comune, anticipat constituite, contrazicere a opiniei prealabile, a pre-concepției, a pre-judecății. Avînd o experiență, eu constat că "lucrurile nu stau așa cum s-a crezut". Gadamer numește această situație "negativitatea experienței". Sub aspect logic, ea implică întrebarea. Ceea ce nu se întregărează în opinia prealabilă, anterioară (Vormeinung) reprezintă impulsul către o nouă experiență. Astfel se vedește că "și interogația este... mai mult o suportare decît o acțiune" (73, p.348). Întrebarea se îndreaptă împotriva opiniei comune, ea se impune împotriva inerției ideologice, rezultînd din situație. Ea nu mai poate fi evitată, fiind obiectivă și independentă de opinia constituită.

S-ar părea că hermeneutica filozofică se deosebește de dialectica socratică-platoniană prin această origine ontică a întrebării, pe cînd la antici întrebarea e mînuită conștient, sub forma unei emanații a subiectului. Lucrurile însă nu stau chiar așa. Gadamer vede o temelie ontică în interogația dialogului platonian: Arta de a întreba presupune că cel ce întreabă vrea să știe, adică are deja întrebări, ce-i drept întrebări "din libertate", și nu întrebări de apărare împotriva stringențelor opiniei statornicite. Arta de a pune întrebări în sensul dialecticii platoniene nici nu este o "artă" în sens de tehnică, ea nu este o practică, o putință care poate fi învățată în scopul însușirii adevărului. Arta dialectică nu poate fi însușită ca o tehnică oarecare în scopul întrebuintării ei ca instrument de argumentare și asigurare a biruinței retorice împotriva oricui. Din contră, e posibil ca cel ce procedează dialectic, slujindu-se de "arta" interogării și căutării adevărului, să sufere un eșec în ochii asistenței, să pară terminat în argumentare și învins în duelul cu sofistul. Dialectica nu e retorică, nu e sofistică, nu e pledoarie și persuasiune, ci căutare a adevărului prin dialog. Dacă adevărul a fost găsit, ea și-a atins țelul și îl părăsește pe cel ce a mînuit-o împotriva sofistului. În dialectică nu contează victoria sau înfrîngerea retorică a combatanților, ci numai adevărul. Dialectica se confirmă numai prin aceea că cel ce știe să întrebe știe concomitent să se mențină în interogație permanentă, în deschidere. Iar deschiderea nu își prăznuiește victoria închizîndu-se (printr-un răspuns "definitiv", care trece drept adevăr dogmatic-absolut), ci păstrîndu-și în mișcare deschiderea. Arta de a întreba este arta de a continua să în-

trebi, ceea ce este echivalent cu arta de a gândi, a dialoga, a con-vorbi.

A purta o con-vorbire înseamnă a dialoga, nu a schimba monologuri care nu se vizează reciproc și nu țintesc pe partener. De aceea, convorbirea are în mod necesar structura întrebării și a răspunsului. A te asigura că partenerul te urmărește și se lasă antrenat în vorbirea ta reprezintă prima condiție a artei convorbirii. O altă condiție este subordonarea benevolă a interlocutorilor față de tema în dezbatere, față de consecvența ei interioară. A con-vorbi nu poate însemna să domini pe celălalt prin "forța" argumentelor tale, prin scolipirea imaginației sau prin efectul demagogic al clișeele comune, ci, dimpotrivă, să cumpănești mereu greutatea obiectivă a opiniei personale a celui alt, gradul ei de validitate.

Convorbirea este o permanentă confruntare dintre "tăria opiniunilor" constituite, solidificate, care tind să refuze inerțial situația de a fi pus în cauză, de a fi interogată, și permanenta lichefiere a acestei rigidități prin interogația creatoare de suspensie și echilibru labil pentru temă - singura "stare de agregare" care asigură propagarea adevărului. Orice precipitat, care decantează, iese din mișcarea aceasta mortificând adevăr uman.

Cine stăpânește arta interogării se va apăra mereu de opinia constituită, de tendința acesteia de a domina. El nu va lovi în slăbiciunile ei, ca să domine la rîndul său, ci întîi va căuta să o sprijine, să mobilizeze toate elementele capabile să o susțină. Dialectica cere ca afirmația, care urmează a fi supusă interogării, să fie ajutată să se desfășoare întîi în ceea ce are ea mai puternic, să-și epuizeze toate posibilitățile. Bineînțeles că o afirmație subredă nu va fi susținută; ea nu merită efortul interogativ. Susținerea unei afirmații subrede nu ar mai ține de dialectică, ci de pledoaria retoristă. Gadamer are în vedere numai acea artă a gândirii autentice, care știe să învigozeze o afirmație din punct de vedere tematic, dinspre obiectul ei, astfel ca ea să se dezvolte și să-și epuizeze realmente toate posibilitățile imanente.

Metoda desprinsă din dialogul platonian are directă aplicabilitate în hermeneutică. Gadamer o spune textual: "Prin urmare, este mai mult decît o metaforă, este o anamneză a originarului, dacă sarcina hermeneutică se comprehende pe sine ca o intrare în vorbă cu textul. Imprejurarea, că interpretarea face acest lucru în mod lingvistic, nu înseamnă o transpunere într-un mediu străin, ci dim-

potrivă restabilirea comunicării inițiale de sens. Tradiția în formă literară este readusă, în felul acesta, din înstrăinarea în care se află, înapoi în actualitatea vie a convorbirii, a cărei efectuare este inițial mereu întrebarea și răspunsul" (72, p.350).

În modul acesta, filozoful își transferă descoperirile din dialectica platoniană în hermeneutică. Autoritatea lui Platon, presupusa intenție a filozofului antic de a reda convorbirii, discursului, dinamica sa originală, sînt invocate pentru a justifica accentul pe care îl pune hermeneutica filozofică pe interogație, pe preexistența interogației în comprehensiune, în receptarea și propagarea tradiției.

"Forma literară a dialogului situează limbajul și conceptul înapoi în mișcarea inițială a convorbirii. Cuvîntul este astfel ferit de orice abuz dogmatic" (72, p.351).

Prevenirea încremenirii vorbirii în stadiul de monolog și enunț dogmatic - cauză a neîncrederii generalizate în sfera comunicării - apărarea rolului de comunicare a limbajului între subiecți umani constrînși să conviețuiască în spațiul unic și închis al planetei, al unui loc cosmic din ce în ce mai mic, din ce în ce mai secătuit de resurse naturale, din ce în ce mai populat și suprapopulat, determinînd vicinalitatea tuturor cu toții, reprezintă, în mod vădit, preocuparea majoră, abisal-ontologică, a lui Gadamer. Starea de agregare firească a limbajului, singura formă în care acesta poate să contribuie la opțiunea pentru o alternativă rezonabilă la lupta feroce a supraviețuirii, să restabilească comunicarea inițială și încrederea reciprocă, este cea fluidă, dinamică, vie, purtătoare de sens descifrat - stare opusă încremenirii liturgice, dogmatice a schimbului monologant de cuvinte. Orice unilateralitate, orice încremenire în monolog, orice dogmă și proclamație arogantă, orice formă liturgică de spunere fără adresă reprezintă o perversă schimbare de destinație, e împotriva firii și dezumanizează entropic acest veritabil ontos al speciei, care este limba. Hegel însuși a înțeles aceasta, atunci cînd și-a propus să fluidizeze și să spiritualizeze determinațiile abstracte ale gîndului și să readucă logica în matca limbajului rostit, conceptul în forța sa semnificantă a cuvîntului care întreabă și răspunde. Hegel - zice Gadamer - a eșuat, dar opera sa a rămas o grandioasă anamneză a ceea ce a fost și este, de fapt, dialectica. "Dialectica lui Hegel e un monolog al gîndirii care vrea să anticipeze ceea ce, în orice dialog autentic, se maturizează încetul cu încetul"(72,p.351).

Gadamer recurge la autoritatea lui Hegel, dar în fond continuă și dezvoltă o sarcină pe care și-o asumase, în chip militant, remarcabilul său predecesor la catedra de la Heidelberg - Karl Jaspers (cf. 55, p.18).

Desigur, limbajul viu al con-vorbirii cunoaște și forma scrisă, epistolară. După dialog, după forma literară a dialogului platonian, Gadamer remarcă corespondența, schimbul de scrisori ca alt teren pentru sarcina vitalizării comunicării verbale. "Arta corespondenței" constă în aceea de a evita ca exprimarea scrisă să devină tratat. Scrisoarea trebuie să fie receptare și să aibă în vedere receptarea de către partener. O grijă deosebită se acordă caracterului cvasi definitiv, pe care îl are orice exprimare scrisă. De asemeni, intervalul temporal, care desparte replicile partenerilor, pare a fi important. Scurtarea duratei de transport a trimiterilor poștale - regretă filozoful - nu a dus nicidecum la o intensificare a acestei forme de comunicare, ci mai degrabă la decăderea artei corespondenței.

Subiectiv și obiectiv în istorie și interpretare. Includerea textului în dialectica întrebare- răspuns pare, la prima vedere, să nu modifice trăsăturile hermeneuticii cea din toate timpurile. La urma urmei, a situa o întrebare înaintea textului de interpretat, la care textul să constituie un răspuns, nu e altceva decât un procedeu, o metodă ca toate metodele hermeneutice, o tehnică suplimentară de adâncire comprehensivă. Dar, după cum am arătat, Gadamer nu a avut în vedere aici întrebarea ca emanație a subiectului, el nu s-a referit la întrebarea metodologică. Textul, am văzut, e obiectiv în sensul că e dat pentru interpretul actual și nu mai poate fi modificat. Textul e obiectiv însă și în alt sens, în sens ontologic; textul intră în compunerea interpretului, în constituția și substanța sa, încă înaintea efectuării cogniției, ca efectivitate procesual-istorică, textul e componentă a tradiției care este mai mult decât suma creațiilor trecute și preluarea lor conștientă. Tradiția este însăși substanța umană în automiscare, independentă de subiectivitățile care receptează spontan sau conștient, tradiția este obiectivă chiar în raport cu subiectivitățile trecute, care par s-o fi creat. La fel întrebarea care precede textul. Ea nu are nimic comun cu vreun arbitrar al interpretului actual, ea nu coincide complet nici cu gândul creatorului trecut. Întrebarea, pe care o are în vedere Gadamer, este ontică și în acest sens obiectivă, adică diferită de conținutul de idei al subiectivității.

Reluăm pe rînd. Logica întrebării și răspunsului are de reconstituit două întrebări diferite: întrebarea referitoare la sensul evenimentului trecut și întrebarea referitoare la coincidența evenimentului cu intenția oamenilor. Aceste două întrebări coincid numai dacă evenimentele s-au derulat după plănuirea umană. "Dar aceasta este o presuposiție pe care noi, oamenii situați în istorie și confrunțați cu o tradiție, în care este vorba tocmai de asemenea oameni, nu o putem afirma ca principiu metodologic" (73, p. 353). Sensul evenimentelor este, de cele mai multe ori, altul decît cel intenționat de oameni. Prefăcîndu-se că acceptă în mod excepțional premisele lui Hegel (ibidem), Gadamer contestă aici, de fapt, eficiența și chiar posibilitatea plănuirii evenimentelor istoriei autentice. Logica proprie evenimentelor nu poate să coincidă cu vreun plan, cu intenții și scopuri, cu gîndirea oricît de perspicace a celor ce le execută, le desfășoară în calitate de presupuși agenți subiectivi. Agentul unic, marele agent al istoriei este ființarea umană în ipostaza tradiției - factor obiectiv, independent și exterior conștiințelor individuale, deși se manifestă prin acestea. Interpretul istoriei e victima unei iluzii subiectiviste cînd substituie sensul, conexiunea ca procesualitate orientată, în care descoperă un sens, unor persoane-agenți și plănuitori ai evenimentelor. Coincidența dintre subiectivitate și obiectivitate este excepție și mai mult rezultat al interpretării substitutive și retroactive a evenimentelor petrecute. Predictiv nu se poate afirma nimic garantat, iar plănuirea e mereu zădărnicită de surprizele aleatorului. "Numai sub presuposițiile lui Hegel aceasta este legitim, în măsura în care filozofia istoriei e inițiată în planurile spiritului universal și poate evidenția, dinspre această cunoaștere inițiată, anumite persoane singulare ca indivizi universal-istorici, la care ar exista o coincidență reală între gîndurile lor particulare și sensul universal-istoric al evenimentelor. Dar un principiu hermeneutic pentru cunoașterea istoriei nu poate fi dedus din aceste cazuri evidențiate prin coincidența subiectivului cu obiectivul" (73, p.353).

Hermeneutica filozofică este și rămîne "deschidere", breșă largă pentru aleatoriu, aleatoriul nefiind altceva decît impactul infinitului în inexistentele sisteme închise. "Experiența" ne spune că mersul real al lucrurilor determină continuu corecții în plănuirea și așteptarea noastră, astfel că în final, în relativul "final", rezultatul - consecință a nenumărate corecții - se pre-

zintă cu totul diferit față de așteptarea inițială. "Cine ține morțiș la planurile sale, aceluia-i se revelează tocmai neputința rațiunii sale. Rare sînt clipele în care totul pare să meargă 'de la sine', în măsura în care evenimentele întîmpină de la sine planurile și dorințele noastre. Atunci, desigur, putem spune că totul decurge după previziune. Dar a aplica această experiență la totalitatea istoriei înseamnă a întreprinde o teribilă extrapolare pe care o contrazice ferm experiența noastră cu istoria" (73, p.354). Constatarea pare validă, mai ales ca pesimism istoric al unei clase conducătoare cu resurse de progres epuizate, contrariată de mersul istoriei și, de fapt, înlăturată din rolul de purtător al dinamismului social. Generalizînd, Gadamer nu face decît să exprime filozofic neputința reală a burgheziei de a modela prezentul și viitorul după interese, idei și idealuri proprii. Din această cauză, subiectivul și obiectivul într-adevăr nu mai coincid. Evenimentele se contrazic, adică procesele istorice sînt obiective și, odată cu aceasta, ele sînt alteritate față de subiecți, prin "subiecți" înțelegîndu-se exponenții clasei sociale conducătoare care, în narcisismul ei egoist, se crede încă la cîrma omenirii. Experiența ei îi spune că previziunea întemeiată pe interese proprii e contrazisă de procesele reale, că viitorul "nu poate" fi prevăzut. Așa s-a și constituit componenta socială a gadamerismului ca "filozofie hermeneutică". Ea apare în plan subiectiv ca rezultat al unor dorințe refulate și sublimite sub forma interesului excesiv pentru retrospectivă conservatoare, pentru tradiție și supralicitare romantică a trecutului concomitent cu etalarea copioasă a pesimismului futurologic.

Hermeneutica romantică mai năzuise să-l înțeleagă pe autorul unui text "mai bine decît s-a înțeles el însuși". Caracterul obiectiv al textului, sensul său propriu, depășește mintea care l-a conceput, iar sensul descoperit ulterior nu mai coincide cu cel știut de autorul din epocă. Acest principiu are o bună acoperire în hermeneutica gadameriană. După cum desfășurarea reală a istoriei în genere nu dezvăluie vreo coincidență cu reprezentările subiective ale celui prins în vîltoarea evenimentelor istorice, tot așa și tendințele de sens ale textului sînt cu mult dincolo de ceea ce l-a preocupat pe autor (cf. 73, p.354; pp.172, 280, passim). Sarcina comprehensiunii hermeneutice nu vizează intenția autorului, ci sensul textului însuși, sensul său obiectiv. Acesta depășește întotdeauna comprehensiunea de sine a autorului. Hermeneutica gada-

meriană e ontologică tocmai pentru că abordează textele trecutului ca entități obiective, și nu drept creații subiective ex nihilo. Corespunzător cu această sarcină, mult comentata întrebare premergătoare textului, la care textul corespunde ca răspuns, nu va fi întrebarea pe care și-a pus-o autorul textului însuși, ci o întrebare "obiectivă", lăuntrică proceselor, o întrebare care vizează numai sensul obiectiv al textului. Textul obiectiv răspunde procesual la o întrebare obiectivă, ambele, atât întrebarea cât și răspunsul, fiind structură, momente ale procesului,ontos, și nu instituiri ale liberului arbitru subiectiv. Reconstituirea acelei întrebări ontice, la care textul, în esența sa ontică, să constituie un răspuns, pe de o parte, și reconstituirea gândurilor unui autor, a întrebărilor, intențiilor, răspunsurilor sale, pe de altă parte, sînt sarcini diferite (cf.73, p.354).

Reconstituirea gândurilor autorului de text, a intențiilor, trăirilor, motivațiilor sale, constituie, pentru hermeneutica filozofică, o preocupare secundară, gândurile autorului reprezentînd - după cum s-a văzut - "spiritul subiectiv", naivitatea spiritului subiectiv. Subiectivitatea e întotdeauna "naivă" în raport cu adevăratele forțe care animă istoria și, evident, tradiția; deasemeni inovația este întotdeauna "naivă" (adică istorică în comparație cu tradiția care este filozofică),naivitatea inovației decurgînd din caracterul ei de moment fără orizont și "perspectivă avizată, fără prospecție futurologică față de un proces nesubordonat legilor cunoașterii și volițiunii individului. Ca moment și ca parte, spiritul subiectiv este naiv, adică neliber, ferecat de momentul istoric, cauză din care nu poate prevedea viitorul. Previziunea sa, făcută inevitabil din contextul epocii, va fi necesarmente infirmată. Istoricitatea exclude prospecția futurologică, iar înalta filozofie (hermeneutică), știind că cel ce o practică este istoricitate, renunță de bună voie la prospecție și se consacră cu toate disponibilitățile tradiției, trecutului. Hermeneutica este comprehensiune a datului, a diacroniei sale dinspre trecut. Ea nu se ocupă de viitor din mai buna știință că orice predicție va fi infirmată, că orice prezicere e incorectă, că orice anticipație crează numai iluzii, fixări dogmatice, pregătind dezamăgiri și eșecuri. Geneza operei intitulată ADEVĂR ȘI METODĂ va fi avut loc în conflict flagrant cu ideea de anticipație utopică din cuprinsul unei alte mari opere a filozofiei secolului XX - PRINCIPIUL SPERANȚĂ a lui Ernst Bloch (65).

În această situație sîntem îndreptățiți, cred, a regreta că "deschiderea" gadameriană este o deschidere în fața unui orb, a unui orb fără însoțitor și fără baston alb. Procesul obiectiv se propagă mereu neașteptat, mereu altfel, prin indivizi, dar sensul său fatal-obiectiv e străin indivizilor, el nu depinde nici de intențiile, volițiunile, dorințele, părerile subiecților, nici de acțiunea agenților care îl realizează din presupusa cunoaștere a legilor obiective. Orice predicție, orice expectație înseamnă concomitent propria ei dejucare. "Experiența" spune că lucrurile se întîmplă mereu altfel. În "arta" interpretării textelor, consecințele acestei concepții vor să fie antisubiectiviste, antireificanțe. Fără să fie el însuși "obiect", textul-element obiectiv dintr-un proces obiectiv își are sensul său obiectiv, care diferă de gândurile autorului. Această desigur fără voia, fără știrea autorului, care nu este nici mincinos, nici ipocrit sau pervers, nici inițiat în tainele unui proces pe care vrea să-l suspende, ci doar un biet executant "naiv" și de bună credință, marcat de neputința cognitivă a devansării proceselor reale.

Nu discutăm aici nici eroarea generalizării, nici relativa justete a concepției gadameriene. Reținem doar că o asemenea înțelegere a textelor moștenite precum și a raporturilor dintre autor și operă are inevitabile consecințe ontologice și pentru hermeneutică-disciplină particulară, filologică. De interpretat nu mai avem acum un text în spiritul... spiritului subiectiv, ci tocmai spiritul subiectiv "privit de sus", adică în calitatea sa de funcție, în calitate de ceea ce reprezintă el în chip obiectiv; de interpretat avem sensul obiectiv al textului, gândurile sale cele din clipa redactării textului. Textul reprezintă o verigă "în altă ordine de idei", o verigă în ordinea unor evenimente obiective. Înțelegerea autorului de idei va fi mereu o "reconstrucție", o reconstituire efectuată de interpret și ca atare secundară față de comprehensiunea propriu zisă care e ontologică (nu "performanță subiectivă") și are loc în cursul experienței hermeneutice (cu tuitatea textului), în cursul unui proces ontio-obiectiv, și nu al unei acțiuni deliberat-subiective sau al unui demers pur reflectoriu. Procedeu simplist de a considera textul ca obiect, iar demersul subiectului asupra sa ca reflectare cognitivă - după modelul științificității clasice sau chiar al procesului interacțiunii fizice reflectant-reflectat - este respins de Gadamer ca nehermeneutic și

în fond o extrapolare metodologică din științele naturii în științele spiritului. "Este ispita istorismului de a vedea, într-o asemenea reducere, virtutea științificității și de a desluși în comprehensiune un fel de reconstituire care ar repeta constituirea textului" (73, p.355). Cine se lasă sedus urmează "idealul cognitiv cunoscut din științele naturii, după care abia atunci înțelegem un proces, când îl putem reproduce în mod artificial" (ibidem).

Inepuizabilitatea cognitiv-efectivă a trecutului. Așadar, migrația istorică, procesele reale nu pot fi devansate cognitiv din spre prezent către viitor, experiența fundamentală în planuire și previziune este trăirea neconcordanței dintre expectație și realizare. Principial ne-subiectivă, alteritate și, ca atare, neconsentibilă aprioric, primaritatea absolută a ontosului contrazice mereu orice încercare de prindere cognitivă, în planuire și comportament teleologic, a viitorului. Numai a posteriori evenimentele pot fi reconstituite în înlănțuirea lor cognitiv-reflectată și constitutiv înglobată în efect și în realitatea actuală.

Cognoscibilitatea nu se tranșează însă atât de net în favoarea trecutului. Gadamer impune restricții și optimismului cognitiv posterioric, intrucât a reconstitui aproximativ nu înseamnă încă a cunoaște definitiv. Evenimentele trecutului fac parte dintr-o înlănțuire infinită trecut-viitor, din care cunoaștem numai segmentul trecut-actualitate, fragment finit dintr-o realitate infinită. Ori, viitorul, în finalitatea sa, nu e accesibil cogniției. El e cunoscut, ca surpriză și așteptare impredictibilă, numai după ce s-a derulat și numai pe porțiunea derulată - care, stupoare, cu fiecare nouă clipă derulată, repune în discuție comprehensivă întregul trecut. Fiecare clipă, care trece, adaugă elemente noi, neașteptate, care evidențiază neîncheierea sensului și semnificațiilor trecutului. Procesele sînt neciclice, novum-ul e, ca și la Ernst Bloch, un novum autentic, adică absolut.

S-a pus problema cîndva, dacă măcar trecutul e epuizabil în cunoaștere; la care Gadamer a răspuns negativ. Cunoașterea trecutului omenirii nu poate fi încheiată, nici măcar pe motiv că cel ce cunoaște istoria, omul, este concomitent făuritorul ei (cf. 73, pp.355 și urm.; 209 și urm.; 260 și urm.). Cercetătorului istoria îi este încă și mai străină decît natura cea indiferentă. E adevărat, în istorie întîlnim propria noastră realitate uman-istorică. Dar aceasta nu înseamnă epuizabilitate cognitivă. Atît evenimente-cît și textele, orice acțiune istorică, în stare să genereze

efecte, intră continuu în noi și noi porțiuni ale neîntreruptei procesualități. Și dacă a cunoaște comprehensiv înseamnă a cunoaște nu numai punctiformitatea evenimentului trecut, ci și efectivitatea sa ulterioară, înglobată în actualitate și nestinsă către viitor, atunci, evident, atât evenimentul cât și textul, ambele fiind cauze cu efectivitate istorică, sînt cognitiv ineputabile. Numai dacă s-ar opri timpul, procesele istorice ar înceta, iar o ființă dincolo de timp și istoricitate ar putea cunoaște în chip absolut trecutul încheiat, procesele sistate, efectivitatea epuizată.

În filozofia sa a istoriei, Jaspers formulase o idee asemănătoare: încheierea, desăvîrșirea e oricînd "posibilă", dar ea înseamnă concomitent încetarea devenirii, moarte, exitus ca perspectivă imediată a individului, a speței umane. O comparație mai favorabilă s-ar impune cu E.Bloch. Efectivitatea evenimentelor, nestinsă către viitor, fundamentează cosmologic speranța, iar din speranță se anticipează utopic încheierea devenirii, telos-ul proceselor, care, odată atins, va înlesni și explorarea și cunoașterea definitivă a devenirului. Pînă atunci însă lucrurile, fenomenele, evenimentele oricît de "trecute", sînt principial neîncheiate și cuprind viitor, viitor sistat, viitor ce reapare continuu ca efectivitate în succesiunea verigilor următoare. În asemenea raportări reapar însă mereu și consecințele momentului efectiv-istoric al experienței hermeneutice, și Gadamer nu pregetă să le exploateze pentru relativizarea principială a cognitivității reflectorii, în viziunea sa atât de importantă în temperarea și readucerea la proporții realiste a optimismului cognitiv naiv, dăunător pentru menținerea tonusului cognitiv general. Cognitivitatea, reflexivitatea, intră în ontosul hermeneutic în calitate de aspect dependent, care nu spune totul despre procesul real, deși fără procesul real ele nu reprezintă nimic. Ontosul istoric-efectiv se desfășoară în cadrul experienței hermeneutice. Experiența reprezintă procesul însuși care determină și constituie nededublabil conștiința, orizontul ei. Continuitatea efectivă a textelor, a gândirii, a ideilor moștenite, implicarea indefinită a acestora în procesele mereu actuale, imposibilitatea eliminării lor deliberate din continuitatea procesuală - toate acestea caracterizează ontosul și sînt existență. Însăși conștiința este existență în sens de parțialitate nedetășabilă. Este îndreptățită opoziția existență-conștiință? Nicidecum. Sau numai în acel sens restrîns, cînd conștiin-

ță înseamnă constatarea de către hermeneutica filozofică a acelui moment panontologic în cadrul experienței, reflectarea sa, cu precizarea că, odată constituit, el intră imediat și nedetășabil în ontos, în existența atotcuprinzătoare care este mai mult decât reflectare plană, virtuală, este comprehensiune-proces ce integrează toată realitatea umană, tot ce se petrece cu noi.

Comprehensiunea actuală devine posibilitate pentru ceea ce a fost înțeles și chiar realitate prezentă a trecutului. Comprehensiunea viitoare, deși mereu reformulată în temeiul celor ce s-au mai petrecut pînă la ea, devine realitate comprehensivă a trecutului înțeles din nou și altfel, de către alții. "Finitudinea istorică a existenței (Dasein) noastre face ca noi să fim conștienți că alții după noi vor înțelege mereu altfel" (72, p.355). Vor înțelege mereu altfel cu bun temei ontic. Opera, evenimentul rămîn aceleași. Dar înțelegerea mereu nouă este concomitent mereu alta datorită celor ce, între timp, au mai intervenit ca efectivitate semnificativă și - nu în ultimă instanță - datorită bogăției neepuizabile de sens a operei, a evenimentului-cauză, precum și a efectivității sale, a istoriei efectului său prelungit în timp infinit, ramificat în spațiul uman neîncheiat. Aceasta este concepția care permite lui Gadamer să tragă concluzia că "reducția hermeneutică la părerea autorului este tot atît de inadecvată ca și, în cazul evenimentelor istorice, reducția la intenția agenților" (ibidem). Textul "Originii speciilor" nu se reduce la Darwin, ci rezultă din contextul general al progresului științelor naturii în veacul al XIX-lea; masacrul primului război mondial, reacția în lanț care a dus la declanșarea sa, nu vor fi fost chiar nicidecum intenția atentatorului de la Saraievo. Ambele capătă, pe măsura trecerii timpului și a apariției de noi generații, pe măsura dezvoltării impactului lor ca efectivitate în timp, mereu noi și noi înțelesuri, neanticipabile, comprehensibile mereu abia în clipa ce vine și devine un "acum".

Totuși, o anumită atitudine scientistă, preluînd modelul explicațiilor simpliste, mecaniciste, formal-logiciste, devine adesea subiectivism steril și incapabil de progres tocmai prin reducțiile la care s-a făcut aluzie mai sus. Textele moștenite sînt preluate ca atare, înțelese epigonic și cvasi definitiv prin reconstituirea gândirii autorului, dogmatizate și repetate liturgic, generînd, cel tîrziu la generația următoare, neîncredere și suspiciune față de încremenirea care se legitimează ca fidelitate și puri-

tate ideologică. Ortodoxia nu este o virtute, ci o calamitate pentru ontosul uman în mișcare absolută. De aceea vine hermeneutica filozofică în instanță și cere interogare, lichefiere, dinamizare. Imaginea cadavrului liturgic al textelor e o aberație. Textele sînt vii, limbajul, gîndirea sînt mobile, diverse și mereu altele, semnificația și sensul evenimentelor sînt multiple, sînt inepuizabile. Repetarea servilă a identicului e împotriva firii și de fapt imposibilă. Wirkungsgeschichte însăși contrazice mereu orice opinie autoritară.

Față de viitor - deschidere, față de trecut interogare! Acestea sînt atitudinile care împiedică anchiloza dogmatică a cognitivității.

Interogația - ontic, gnoseologic, retoric. Interogația nu e privilegiul nostru. Dacă interogația ar fi privilegiul nostru, scientismul l-ar transforma imediat în dogmă. "Privilegiul" nostru - dacă există așa ceva în interacțiunea istorică - este răspunsul marcat de umilința necunoașterii. "Reconstituirea întrebării, la care un text dat reprezintă răspunsul, nu poate fi considerată produs pur al metodicii istorice. La început stă mai degrabă întrebarea pe care ne-o pune textul, situația de a ne simți vizați de cuvîntul transmis" (73, p.355). Așa că interogația nu poate fi instrument al superiorității înculate, ci ea e mereu deschidere. Noi nu întrebăm întîi, noi sîntem întrebați. Și nici măcar răspunsul nu mai poate drege trufia lezată a conștiinței scientiste, pentru că răspunsul e deja formulat. N-avem decît să-l admitem, și anume provizoriu chiar ca perfecțiune. Fiind întrebați, întrebăm la rîndul nostru. În hermeneutică, raportul dintre întrebare și răspuns e inversat. Moștenirea, ea singură este aceea care are inițiativa interogativă. Răspunsul nostru nu se va constitui autoritativ, dacă vrem să rămînem pe terenul hermeneuticii. Întrebarea moștenirii ne deschide doar, ne pune în situația de a emite, la rîndul nostru, întrebări direcționate, prin care admitem justetea răspunsului dat de moștenire în epocă. Întrebarea-replică a celui ce se știe vizat va fi o reconstituire, o reeditare a unei interogații reconstituite, care nu poate pretinde imposibila transpunere în epocă, ci se știe cuprinsă în orizontul actual propriu. "Reconstituirea întrebării, la care textul să fie răspunsul, stă ea însăși înăuntrul unei interogații, prin care căutăm răspunsul la întrebarea care ne-a fost pusă de către tradiție. O întrebare reconstituită nu poate sta niciodată în orizontul ei inițial. Pentru că ori-

zontul istoric, descris în reconstituire, nu este un orizont ade-vărat, care să ne cuprindă. El este mai degrabă el însuși cuprins de către orizontul care ne înconjoară ca cei care întrebăm și sim-tem izbiți de cuvântul tradiției" (73, p.356).

Aici se desparte comprehensiunea hermeneutică de istorismul plat, aici, în dreptul modului de concepere a reflectării datelor istoriei. Istorismul reconstituie și atît. Hermeneutica filozofică penetrează rezultatul reconstituirii cu propria actualitate. Rezultatul reconstituirii nu este identic cu țelul reconstituirii, cu intenția de a reface starea din epoca cea trecută. De pe poziția evoluată a efectivității istorice nu se mai poate reveni la îngus-timea situației inițiale, nici măcar logic, cu atît mai puțin on-tologic. Definiția abiniției^x ar fi o contradicție în termeni. Tim-pul material nu e reversibil. "Nu putem evita gîndirea a ceea ce pentru un autor nu avea întrebări și ca atare nici nu era gîndit de el" (ibidem). Pentru autorul din epocă, întrebarea, la care tex-tul său constituia un răspuns, era firească și întrucîtva "închisă". Pentru noi însă, aceeași întrebare e încă o dată problematizată și trece astfel în interogația prin care ne vizează tradiția.

Istorismul reflectă și el întrebări "istorice", dar acestea sînt rostite ca atare, rostuite simplist și rămîn neinterogate, adică hermeneutic neînțelese. Comprehensiunea autentică își însu-șește conceptele trecutului istoric în așa fel, încît să conțină concomitent propria noastră înțelegere. Înțelegem hermeneutic nu-mai atunci cînd înțelegem întrebarea la care lucrul înțeles consti-tuie răspunsul. "Abia raportul strîns, care se revelează între in-terogație și comprehensiune, dă experienței hermeneutice adevărata ei dimensiune" (73, p.356). Experiența are structură interogativă, experiența e condiționată de interogație. Izbit de alteritatea așteptării, cel care are experiențe e constrîns să întrebe, dacă lu-crurile stau "așa sau așa". Lucrurile nu stau niciodată "așa"! Cu această constatare se răstoarnă principiul dogmatizării. Lucrurile stau întotdeauna "altfel", altfel decît ne-am așteptat. Cu această experiență, urmată de interogație, se crează breșe în închiderea oricărui enunț, se revelează deschiderea experienței hermeneutice, strînsa legătură dintre comprehensiunea hermeneutică și structura deschiderii a celui ce și-a format o conștiință interogativă.

A înțelege hermeneutic înseamnă a înțelege caracterul proble-

x "Abiniția" - termen creat ad hoc de prof.dr.Eduard Pamfil pentru necesitățile momentane ale unei dezbateri pe teme de hermeneu-tică de la Clinica de Psihiatrie din Timișoara.

matic al lucrului înțeles, caracterul său nedecis, de posibilitate, de labilitate în mișcare, a înțelege hermeneutic înseamnă a lichiefia substanța solidă a răspunsului, a fluidiza încremenirea dogmatică. A înțelege hermeneutic înseamnă a vedea, dincolo de crusta răcită, licăririle problematice ale labei - substanța fierbinte în eternă curgere a umanului.

De aceea, interogația este "atomul" reflecției hermeneutice, a-tom în sens de cuantă indivizibilă și cărămidă ultimă, axiomă a tuturor operațiilor ulterioare ale gândirii comprehensive. La acest nivel al reflecției hermeneutice, "a înțelege" nu poate însemna a împărtăși justețea unui text, unei replici, unei tradiții etc. Cu adevărul logic comprehensiunea hermeneutică încă nu a ajuns la sine. A înțelege nu înseamnă nici a confirma și întări prin acord propriu sau prin convingere cu argumente (poate chiar ostensiv-experimentale). Persuasiunea încă nu e hermeneutică. A înțelege înseamnă aici a sesiza sensul unei comunicări, interogația la care răspunde ea, indiferent de adecvarea sau inadecvarea logică, ideologică sau praxiologică.

A înțelege este întotdeauna mai mult "decît simpla urmare a unei opinii străine. Întrebînd, înțelegerea dezvăluie posibilități de sens, și cu aceasta, ceea ce are sens intră în compunerea opiniei proprii" (73, p.357). Înțelegînd hermeneutic, nu sînt pur și simplu în acord cu opinia străină, nu o împărtășesc, nu mi-o însușesc obiectiv, ci selectiv și existențial-ontic, în sensul că ea mă afectează chiar pe mine însumi, structura mea proprie, nu numai cognitivitatea mea obiectivată, imaginea aceea indiferentă, de care mă pot lipsi deliberat și fără consecințe.

Aici nu e vorba de interogații caduce, de pseudo-probleme, de întrebări fără obiect, puse de alții, depășite pentru mine. Și acestea pot fi înțelese, dar numai impropriu. În acest caz, a înțelege înseamnă a pricepe condițiile istorice care au generat anumite interogații. A înțelege aceste "interogații" care nu sînt și ale mele, nefiind nici ale textului sau ale evenimentului, nici precursorile textului-eveniment, considerat replică la ele, înseamnă a înțelege anumite premise a căror caducitate a făcut să cadă în desuetudine însăși întrebarea. Gadamer exemplifică cu obsesia inventatorilor preștiințifici de a construi un perpetuum mobile. "Orizontul de sens al unor asemenea întrebări e numai în aparență încă deschis. Ele nu mai sînt înțelese ca întrebări. Pentru că, ceea ce înțelegem aici este tocmai că nu există nici o întrebare.

A înțelege o întrebare înseamnă a o întreba. A înțelege o opinie înseamnă a o înțelege ca răspuns la o întrebare" (ibidem).

Cu asemenea comentarii, Gadamer se opune tratării abstracte a interogației, scoaterii ei din contextul istoric, din conexiunea ei diacronă, din determinismul și devenirea ei istorică, operație care ar duce imediat la încremenirea ei dogmatică. Întrebările nu pot fi tratate ca atare și atemporal. Ele sînt oricînd specific determinate și comprehensibile numai din condițiile epocii, integrate împreună cu epoca încă o dată în orizontul actual al individului care le abordează. "O poziție extraistorică, de pe care am putea gândi identitatea unei probleme în mișcarea încercărilor ei de soluționare, nu există în realitate. Este adevărat că orice comprehensiune de texte ale filozofiei pretinde recunoașterea celor cunoscute în ele. Fără ea n-am înțelege mai nimic. Dar cu aceasta nu ieșim nici-decum din condiționarea istorică, în care stăm și dinăuntru căreia înțelegem. Problema, pe care o recunoaștem, în realitate nu este pur și simplu aceeași atunci cînd trebuie înțeleasă într-o autentică execuție interogativă. O putem considera ca fiind aceeași numai pe baza miopiei noastre istoriste. Poziția de deasupra oricărei poziții, din care s-ar gândi adevărata sa identitate, este o pură iluzie" (73, pp.357-358).

Conceptul de interogație, întrebare, nu este echivalent cu cel de problemă. Gadamer face o distincție netă între acești doi termeni - interogația hermeneutică pe de o parte, la care se răspunde din contextul de sens în care e formulată, și problemă pe de altă parte, care este o alternativă "dialectică", mai mult retorică, de nedecis din motive. De aceea, noțiunea de problemă - în accepție gadameriană - nu-și are locul în filozofie, ci mai mult în retorică. Problemele sînt sarcini produse de rațiune, insolubile univoc. Gadamer împrumută acest sens de la Kant, dar numai în scopul creării unui contrast între ontologic și gnoseologic pe tere-mul hermeneuticii filozofice: interogația e categorie ontologică, ea precede răspunsul - altă categorie ontologică, caracteristică pentru procesualitatea istorică a existenței umane. Problema, dimpotrivă, e categorie gnoseologică. Problema e pusă rațiunii de către cognitivitate, și ea nu poate fi decisă, pentru că în sfera cogniției și a rațiunii nu se decide nimic. O problemă rezolvată nu mai e problemă și nici nu a fost problemă, ci interogație implicată în procesul obiectiv al comprehensiunii hermeneutice. Adevărul ontosului nu ridică probleme, ci interogații. Problemele sînt

ridicate în cadrul "dialecticii" în scop militant și persuasiv pentru uluirea sau blamarea adversarului. "Problema", caracterul ei retoric, formularea ei antinomică, instrumentalitatea ei dialectică sînt marcate de arbitrar și nu participă la gravitatea procesului hermeneutic. "Critica conceptului de problemă, purtată cu mijloacele unei logici a interogației și răspunsului, trebuie să distrugă iluzia că ar exista atîtea probleme cîte stele pe cer. Conștiințizarea experienței hermeneutice reduce problemele la întrebările care se pun și care își au sensul din motivația lor" (73, pp.358-359). După ce s-a dezvoltat în felul acesta "dialectica întrebării și răspunsului", cuprinsă în structura experienței hermeneutice, se ajunge la o circumscriere mai precisă a ceea ce a fost numit *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, conștiință istoric-efectivă sau conștiință a efectivității istorice. Dialectica întrebării și răspunsului pune într-o lumină nouă raportul comprehensiunii, care apare acum ca un raport reciproc, de natura convorbirii. Firește, un text nu ne vorbește ca un tu, cu inițiativă interpretativă. Abia cei cuprinși în procesul comprehensiunii îl determină să "vorbească". Dar filozoful crede că și noi am văzut acum, cîtă stringență obiectivă, cîtă necesitate lăuntrică este în această vorbire. Ea nu se face în chip arbitrar, ea nu poate fi totuși determinată în conținutul ei de către noi, ci ea are loc după propria ei lege. Textul e răspuns, e un dat, e o replică la o întrebare pe care noi nu o inventăm. Și chiar dacă o reconstituim, această reconstituire nu poate fi oricum și mai ales nu poate fi orice. Descoperirea textului ca răspuns la o întrebare prealabilă presupune că individul actual a fost ajuns, atins, vizat, chemat, determinat de procesul spontan al tradiției.

"Acesta este adevărul conștiinței istoric-efective. Ea este conștiința istoricește încercată care, renunțînd la fantoma unei iluminări complete, devine tocmai astfel deschisă pentru experiența istoriei" (73, p.359). Ea se constituie ca acea "contopire a orizonturilor" comprehensiunii care mediază între text și interpret. Operația propriu zisă a contopirii o realizează limba. Filozoful subliniază explicit și în mai multe rînduri că "die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte" este "die eigentliche Leistung der Sprache" (ibidem), contopirea orizonturilor, care are loc în cursul comprehensiunii, este opera propriu zisă a limbii.

Ontos și necesitatea obscură a limbajului. Dacă contopirea

orizonturilor în cursul comprehensiunii reprezintă opera propriu-zisă a limbii. Atunci ce este limba? Odată cu acest interes am ajuns la stația finală a gândirii gadameriene, căci limba se explică prin limbă, iar un punct de sprijin arhimedic exterior limbii nu există: "Freilich, was Sprache ist, gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt" (ibid). Limbajul este "însălmîntător" (unheimlich) de aproape gândirii noastre, el nu poate deveni obiect absolut în cogniție, el își ascunde ființa sa propriu zisă. Analiza gadameriană duce pînă la acest prag "obăcur" al ființei umane și încearcă să se apropie de limbă dinspre "convorbirea care sîntem noi" (cf. 73, p. 360). Aici s-ar afla și ultima verigă a concepției ontologice a hermeneuticii filozofice, sfîrșitul lanțului uman-determinist, sfîrșitul explicației, capătul înțelegerii.

Așezînd limba la baza concepției sale ontologice, Gadamer argumentează, cu o seducătoare putere de convingere, că limbajul viu, vorbirea în curs de desfășurare în relațiile intersubiective, dialogul, tratativele, pertractările, convorbirile nu depind nicidecum de liberul arbitru al partenerilor, de vreo stringență a volițiunilor interlocutorilor care ar "purta un dialog" liber, chiar ei înșiși în sens voluntariat, anterior și arbitrar deliberat, decis, ci invers, interlocutorul intră în convorbiri ale căror desfășurări și rezultate, departe de orice aleator, sînt totuși independente de voința participanților și chiar determinante față de conștiința lor.

Raportul nu este cel aparent. Interlocutorii nu construiesc un dialog, o convorbire după scopuri premeditate, ci invers, convorbirea transformă pe interlocutor! Limbajul comunicativ, vorbirea domină și își subordonează, după rațiuni proprii, în esență imprevizibile, pe subiecții care "intră în el" sau care "nimeresc în el".

Limbajul, această necesitate "obscură", pe care nu-l putem comprehende în esența sa, el fiind "prea aproape de prezbiția propriei noastre gândiri pentru a-l putea contempla la o minimă distanță necesară, ca obiect opozabil cognitivității, ne domină, ne modelează, ne determină ca o adevărată forță obiectivă, independentă de noi, exterioară nouă, deși chiar prin noi" (73, p. 361 și urm.).

Epoci, clase, popoare și națiuni întregi determinate de limbaj! Ce perspectivă s-ar deschide aici pentru omenire în ca-

zul cultivării concertate a unui limbaj comunicativ universal, acceptabil pentru toți! Cu aceasta, prezumtiva ontologie a hermeneuticii filozofice se dovedește a fi nu o teorie a existenței, ci o nouă speculație idealistă, care a înlocuit tema gândirii cu tema limbajului. Gândirea fusese pur spirituală, posibilă și ca meditație solitară nemanifestă. Limbajul, însă, e posibil numai ca vorbire, con-vorbire și comunicare sonoră, socială. Nimeni nu poate contesta forța seducătoare a speculației idealiste. Nici progresul către materialitatea existenței nu poate fi contestat, dar distanța hermeneuticii filozofice față de o concepție științifică, materialist-istorică a umanului e încă enormă.

Subiectul cel de natura obiectului... După cum am arătat în diverse locuri ale acestei expuneri, Gadamer e de părere că ceea ce se opune obiectului istoric în calitate de subiect cerce-tător nu este o opoziție adevărată, ci identitate, că relațiile subiect-obiect sînt nefolositoare în hermeneutica filozofică și trebuie abandonate. De fapt, întreaga noastră prezentare de pînă acum a stat sub motivul gadamerian, după care subiectul cunoaște-rii este de natura obiectului, întrucît ambele aparțin aceleiași mișcări istorice. Hermeneutica filozofică, adică, se recomandă ca o concepție "monistă", în opoziție cu dualismul subiect-obiect al întregii filozofii tradiționale.

Pe de altă parte mărturisim că tot timpul, nu am putut scă-
pa de bănuiala (care acum e dovedită) că gadamerismul nu este
decît tot o filozofie a conștiinței, și încă una în opoziție
declarată cu "naturalismul" cvasi materialist, astfel că dihoto-
mia se menține, "monismul" gadamerian necuprinzînd decît relatul
obiectului conștient constituit.

Pentru a preîntîmpina substituirea celui pretins natura-
lism (de la antipodul gadamerismului) filozofiei materialist-
dialectice, precizăm aici că poziția de pe care am abordat gîn-
direa gadameriană nu consideră subiectul și conștiința indepen-
dente de obiect și materie, dar nici identice cu obiectul și ma-
teria. Problema e ceva mai complicată și ar trebui insistat pe
de o parte asupra raportului dintre materie și conștiință și a
raportului dintre obiect și subiect, pe de altă parte asupra ra-
portului dintre cele două raporturi, dintre cele două perechi
de concepte.

Opoziția dintre materie și conștiință este o abstracție

teoretică de maximă generalitate, o opoziție care face abstracție de unitatea nedecompozabilă a proceselor de conștiință cu anume procese materiale, de pildă activitatea nervoasă și activitatea practică, dar - după cum a demonstrat Ernst Bloch - și de tendința universală a proceselor spre telosul "umanizării naturii - naturalizării omului".

Conceptul de materie desemnează realitatea obiectivă. Pentru a menaja suferința alergică a filozofiei nemarxiste în fața acestei trivialități am renunțat temporar la vocabula "materie", fără să schimbăm ceva în concepția noastră, și fără să considerăm schimbat ceva în comportamentul oricărui subiectivist: Realitatea obiectivă e dată. Chiar dacă o contestăm, revendicînd-o numai pentru imanența gândirii, ea pretinde de la toți același comportament, raportarea la practică, la existența cea evident exterioară conștiinței, independență de conștiință, reflectată cognitiv în conștiință.

Problema fundamentală a raportului dintre materie și conștiință, comportamentul spontan și reflecția teoretică în această problemă se întemeiază tocmai pe recunoașterea propozițiilor după care materia există în afara conștiinței și independent de conștiință, materia este izvorul cunoașterii, materia precede cronologic funcția structurilor ei conștiente, conștiința este un produs al evoluției materiei, ea constă din proprietatea specială a materiei de a putea reflecta și anticipa realitatea totală în forme ideale, conștiința este o formă specific umană a reflectării, ea este reflectare ideală a realității globale în cadrul practicii sociale, în cadrul anumitor relații sociale, conștiința slujește transformării active a lumii.

"Materie" și "conștiință" nu sînt identice cu termenii naturalist-științifici, ele nu pot fi demonstrate ostensiv sau experimental. Aceste concepte de maximă generalitate au rezultat din generalizarea filozofică a terminologiei naturalist-științifice, iar confundarea lor cu termeni din planul inferior al disciplinelor particulare introduce imediat vicierea întregului raționament.

Conceptul filozofic de materie și conceptul filozofic de conștiință se raportează unul la altul și reprezintă o opoziție absolută numai în "plan gnoseologic". În afara planului gnoseologic opoziția e relativă. Această situație permite lui Gadamer să constate inadecvarea ei în plan ontologic, sublinierea unității și cuprinderea ei comprehensiv-hermeneutică, adică gnoseologic

nededublată.

În ceea ce privește omul, individul uman, el reprezintă o unitate incontestabilă între materie și conștiință. El poate să cunoască obiecte materiale sau ideale, fenomene, procese etc., ceea ce poate fi demonstrat în practică. Procesul cunoașterii vedește, prin urmare, o altă dihotomie, și anume cea de subiect și obiect al cunoașterii, subiectul fiind omul activ care cunoaște, în calitate sa de unitate dintre materie și conștiință, niște obiecte care pot fi materiale sau/și ideale.

Subiectul nu se exceptează din lumea lucrurilor reale, nici din materie, nici dintre obiecte. Ontologic privit, subiectul e "obiect" - ca să ne exprimăm printr-un paradox - iar vorbitorul e limbaj. În acest sens înțelegem și interpretăm filozofemul gadamerian după care noi oamenii "sîntem limbaj". Ca vorbitori nu ne putem situa în afara limbajului, dar aceasta încă nu înseamnă că nu ne putem "opune" limbajului obiectivat. Subiectul poate fi naiv sau avizat, el poate avea judecăți și prejudecăți, dar ontologic el nu va scinda realitatea, chiar dacă și-o "opune" cognitiv. Distorsiunile sînt posibile numai gnoseologic. Iată și sensul capacității critice, rostul ei în procesul cunoașterii! Această dihotomie dintre realitate și cunoaștere reunită în practica social-istorică reprezintă, de fapt, adevăratul monism filozofic. În comparație cu el, hermeneutica filozofică este și rămîne o filozofie a conștiinței pentru că, ontologizînd limbajul, omite postularea explicită a primatului realității obiective, precum și cognoscibilitatea acestei realități, cognoscibilitatea "obiectului". "Obiect al cunoașterii" poate fi orice, întreaga realitate exterioară conștiinței, și chiar cea "interioară" conștiinței, pentru că a fi "obiect al cunoașterii" nu e condiționat de calitatea de a fi materie. Subiectul poate fi propriul său "obiect al cunoașterii", după cum limbajul rostit și scris poate constitui "obiectul" cognoscibil al demersului vorbitorilor. Aici, în acest punct critic pentru gîndirea gadameriană, nu ne înspăimîntă totuși nici o obscuritate. Intrucît sînt grefate oricînd pe suport material, produsele interacțiunii (reflectatul) pot oricînd să interacționeze între ele ca reflectanți.

Pe scurt, materia nu e identică cu obiectul, conștiința nu e același lucru cu subiectul. De asemenea, primatul materiei

față de conștiință se referă la materie și conștiință ca rezultate ale cunoașterii, pe când dialectica subiect-obiect se referă la opoziția dintre reflectant și reflectat în procesul cunoașterii (cf. 29, p. 62).

Gadamerismul ar fi ontologie, dacă ar concepe primatul materiei față de conștiință. Proclamarea primatului obiectului față de subiect, mai ales după ce ignorarea dihotomiei materie-conștiință a făcut imposibil discernământul dialectic dintre subiect și obiect, e cu totul insuficientă și aduce mai curînd cu o inversare teribilistă decît cu o răsturnare de tip materialist a filozofiei conștiinței, răsturnare care abia ea ar putea revendica privilegiul de a vorbi exhaustiv despre existența umană.

TRADIȚIA

ÎN

VERBUL COMUNICĂRII

ȘI

SOLIDARITATEA PRACTICĂ

Infruntarea dintre cele două tabere în istoria și filozofia culturii, care s-ar putea numi tradiționalism și modernism, nu are formal nimic de-a face cu hermeneutica filozofică. Hans-Georg Gadamer - deși într-un fel "tradiționalist" - nu idealizează, nu adulează moștenirea culturală. Deși hermeneutica sa filozofică cultivă opoziția absolută dintre adevăr și metodă, dintre nă și făcut, dintre experiență și teorie, deși ea este prin excelență o filozofie a tradiției, ea nu exacerbează exaltarea în fața acesteia, ea nu cultivă încrederea oarbă, lipsită de control critic, ea nu propovăduiește cultul fanatic al înălțimilor antichității clasice, de pildă, ci are, față de aceasta, chiar o atitudine hermeneutică interpretativă, adică nelipsită, după cum am văzut, de principii actuale în preluare. A dezvoltării participarea zestrei culturale la constituirea ontosului mereu actual este pentru ea una, și a adera dogmatic la moștenire alta. Raportat la alternativa adevăr-metodă, prima reprezintă o problemă de tolerantă justete, pe când cea de a doua o chestiune de violentă justiție.

După cum a arătat M. T. Bulimar, "tradiționalismul îmbracă veșminte diferite și poartă nume variate, potrivit domeniului spiritual în care se dezvoltă. În artă, de exemplu, el își găsește de obicei întruchiparea în academism ori manierism recunoscute pentru tendințele lor de a impune respectarea unor norme exclusive ale frumosului; în filozofie și în științele social-politice, tradiționalismul se înfățișează cel mai frecvent ca dogmatism ș.a.m.d." (19, p. 9).

Or, Gadamer este, prin structura gândirii sale, un anti-dogmatic.

Filozofia sa a tradiției, a receptării moștenirii culturale, a avut consecințe "ontologice", dar nu și tradiționalist-dogmatice care, pentru el, ar fi fost un fenomen gnoseologist. Tradiția gadameriană nu e eliminatorie, ea nu hipnotizează privirea spre trecut și nu se opune "inovației", ea se proclamă permanent actuală și odată cu aceasta de fapt mereu nouă, mereu reînnoită, hermeneutic corectată și - istoricește irepetabilă.

Sore un concept filozofic de tradiție. E un paradox inteligibil numai după familiarizarea cu gândirea gadameriană: tradiție irepetabilă! Tradiție nu înseamnă perpetuarea identicului, ci mereu ontogenia individului - verigi în lanțul filogenetic al

speciei umane. Nu ereditar, bincințeles! Tradiția nu e fixare ereditară în codul genetic, ea nu e natură, dar nici "trecut cultural", ci ontos uman mereu actual.

Tradiția-concept al hermeneuticii filozofice nu se sustrage imperativelor prezentului. Am putea spune că se submite chiar exclusiv acestor imperative, pentru că moștenirea e obiectiv dată și subiectiv subordonată prezentului, istoricității prezente, ba chiar ca existență reală numai prezentă. Consecința conservatoristă nu apare aici ca poziție de rezistență militantă sau pasivă, ci e implicată empiric și teoretic în ontos ca barem minim, nu ca etalon. Conservatorismul hermeneutic e îndreptat împotriva pretenției pierderi de înălțime a zborului spiritual ca stare și mișcare actuală, împotriva abandonării achizițiilor progresului cultural, împotriva oricărui fenomen entropic în domeniul umanului, ceea ce presupune concomitent înnoirea și reînnoirea permanentă a baremurilor culturale ale trecutului, și aceasta nu rutinier, nu leneș, nu stagnant, nu profitor și lipsit de curaj constructiv, ci dimpotrivă, prin efort continuu în realizarea de sine a istoricității umane ca o performanță mereu refăcută, mereu depășită în urma refacerii prealabile a trecutului în actualitate.

Constatarea marxistă a lui Bulimar, că există o mișcare istorică, prin care generațiile succesive transformă rezultatele obținute de generațiile anterioare, "că, în calitatea ei de sistem autoinstruibil și autoreglabil, societatea nu revine niciodată întocmai la stadiile pe care deja le-a străbătut", că societatea preia și comunică mai departe "rezultatele valoroase ale etapelor pe care le-a lăsat îndărăt" (19, p. 10), i s-ar potrivi, ca parțialitate, și concepției lui Gadamer. Tradiția, în hermeneutica filozofică, e preluare deja efectuată de valori. Ea reprezintă un dat, dar niciodată definitiv și perfect, niciodată dogmatic formulabil. Ea nu e doar vizată într-un program, ea nu înseamnă nostalgia trecutului și nu urmărește restabilirea romantică a unei situații "ideale" trecute ca situație trecută. Dimpotrivă, ea dezvăluie cu pregnanță că acest lucru nu e posibil, datorită tocmai istoricității umanului și a ireversibilității timpului. De aceea, decriptând textul galermanian, noi am și numit-o "tradiție irepetabilă", adică existență prezentă și finită, transmisibilă numai prin efect și concomitent efectivitate

istorică, posibilă numai prin conservarea cauzei în efect.

Filozofia tradiției este, la Gadamer, un fel de repliere ... înainte, o evadare în pericol, o fugă spre centrul încă liniștit al uraganului, o adăpostire în nou de frica noului, în așa fel încât să dispară conflictul și "noul" să conserve vechiu prin însăși prezența fugarului intrus.

Aici, profacerea, schimbarea, evoluția sînt autoprovoicate, în ele se întruchipează necesitatea comprehensiv-receptată, adică dezideratele proprii și nu alteritatea "catastrofelor" sociale ale implacabilei revoluții.

Anticiparea "dezastrului", participarea la producerea inevitabilului îmi păstrează un ascendent și înlătură dureroasa conștiință de victimă. Avem de-a face aici cu un fenomen de amor fati, cu o "înțelegere a necesității" potrivnice, în stare să deruteze pe oricare oricît de perspicace analist. Ontologizarea tradiției reprezintă lovitura de maestru a acestei filozofii.

Bulimar constată că "tradiționalismul s-a manifestat și în cadrul culturilor europene tîrzii, căpătînd înfățișări noi și fiind cînd deschis, cînd voalat, cînd spontan, cînd direcționat de un adevărat program ideologico-cultural. El a fost o stare sau o dispoziție temperamentală și, cum spuneam, un permanent refugiu și sprijin ideologic al claselor dominante" (19, p. 15).

Același autor descrie "conceptul de tradiție" (19, pp. 24 și urm.) în multiplele sale înțelesuri și accepții, întîi pe cele primare, apoi pe cele culturale și, în sfîrșit, cel la care vrem să ajungem, tradiția concept filozofic: "tradiția este acea categorie filozofică ce desemnează un sistem relativ stabil, complex contradictoriu de valori și nonvalori, rezultat din efortul creator al unei colectivități determinate (posedînd, prin urmare, o 'istorie'), sistem care poate fi recunoscut prin aceea că, în raport cu creațiile culturale recente, reprezintă o moștenire, deci o (posibilă) sursă de întemeiere, sugestionare și înfrîurire a lor, precum și o autoritară instanță de evaluare și autentificare. Tradiția se regăsește pretutindeni acolo unde avem de-a face cu produse spirituale de îndelungă dăinuire, acolo unde putem identifica ceva ce rămîne în atenția posterității (continuuînd sau nu a mai trece drept valoare), ceva ce se face simțit, vrînd-nevrînd, în atmosfera culturală actuală" (19, p. 29).

Definiția tradiției, conținută de textul de mai sus e fără îndoială satisfăcătoare sub aspect culturologic, dar ea nu este încă definiția unui concept filozofic. Orice concepere materialist-istorică a tradiției trebuie să reflecte și criteriul de clasă, să cuprindă și latura materială, tradiția nefiind numai fenomen pur spiritual. Poate tocmai pentru că e fenomen suprastructural, prezent în toate formele conștiinței sociale, de la politică până la religie, tradiția are un determinism dinspre bază, pe care definiția ei trebuie să-l reflecte. Orice concepere filozofică a tradiției presupune apoi delimitarea ei față de alte concepte, respectiv punerea ei în relație cu alte concepte. Conștiința istorică, moștenirea literară, culturală a trecutului, opinia publică mimetic marcată - toate acestea încă nu epuizează conceptul de maximă generalitate, numit, în hermeneutica filozofică, tradiție. În concepția materialist-istorică cu atât mai mult, tradiția va fi mai cuprinzătoare decât definițiile de până acum.

De fapt, conceptul filozofic de tradiție nu cunoaște încă o definiție unanim acceptată. Clasicii marxism-leninismului nu au tratat special și nici pe departe exhaustiv această materie.

O analiză exemplară a moștenirii, a tradiției în domeniul economic și publicistic a dat-o V. I. Lenin în frecvent citatul articol La ce moștenire renunțăm? (2, pp. 457 și urm.). Lenin respinge reproșul narodnicului Mihailovschi, după care materialistii dialectici "nu vor să aibă nici un fel de legături de succesiune cu trecutul și renunță cu hotărâre la moștenire". Se acordă mare importanță promovării tradițiilor progresiste, se subliniază rolul ideologiei și al factorului subiectiv. Wollgast (R.D.G.) arată că "marxism-leninismul nu cunoaște tradiții în sine. Corespunzător cu aceasta, atitudinea sa față de tradiții e concretă. El promovează, utilizează, popularizează etc. tradiții progresiste, el se împotrivesc hotărât și cuprinzător tuturor tradițiilor reacționare" (20, p. 12).

Tot de la Wollgast preluăm atenționarea că o contribuție la definirea conceptului de tradiție de pe poziții marxiste a avut-o Plehanov. Teoretizând determinismul psihologiei sociale dinspre conceptul marxist al formațiunii sociale într-o lucrare intitulată cu privire la dezvoltarea concepției moniste despre

istorie^x Plehanov dezvăluie legătura cauzală dintre economic și psihic, afirmând că psihologia socială ar fi veriga de legătură dintre orînduirea social-politică și ideologie. Printre altele, Plehanov scrie: "Tradiția poate să mențină numai ceea ce există. Ea nu explică originea ritualului respectiv sau a formei respective, ea nu explică nici măcar menținerea acestora. Forța tradiției este o forță a inerției. În istoria ideologiei trebuie adesea să ne întrebăm, de ce un anume ritual sau obicei s-a menținut, deși au dispărut de mult nu numai relațiile care l-au generat, ci și alte obiceiuri și ceremonii, înrudite, generate de aceste relații. Această problemă este echivalentă cu problema de ce influența distructivă a noilor relații cruță tocmai anumite ceremonii sau obiceiuri, pe altele însă le înlătură". (Apud Wollgast). Așa numita "forță a tradiției" nu explică aici nimic. Continuarea căutării poate fi numai un recurs la psihologia socială.

Din dezbateră, care a avut loc pe această temă în U.R.S.S., Wollgast evidențiază opinia lui A. K. Uledov, care i se pare a fi cel mai aproape de ținta unei definiții: Producerea obiceiurilor și tradițiilor este în esență un proces istorico-natural. Tradițiile și obiceiurile apar și se consolidează spontan ... Firește, această retrospecție nu revelează nimic despre generarea de tradiții noi în societatea socialistă, care are un caracter conștient. De asemenea, devine posibilă abolirea unor tradiții învechite, retrograde, tot ca demers conștient. Discuția e îngreunată însă de indistincții și confuzii tipice pentru orice proces hermeneutic de anevoioasă comprehensiune. Nu putem afla ce e tradiția, adică, pînă nu știm ce este... tradiția. Preînțelegerea, anticiparea perfecțiunii afirmațiilor precedente, cercul hermeneutic și relația dintre parte și întreg, ideea că cercul are un început, și anume aproximarea prealabilă a circumferinței sale, urmată de corecturi ulterioare, își au aici deplina aplicabilitate. Wollgast, de pildă, acuză, confuzia dintre tradiții, obiceiuri și norme în dezbateră autorilor sovietici. El urmărește separarea unui concept de tradiție care să se deosebească de

^xApud Wollgast, G. W. Plehanov, Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung, Berlin, 1956, p. 190 și urm.

obiceiuri și norme. Corecția introdusă de Wollgast în procesul de comprehensiune și elaborare a conceptului de tradiție constă în sesizarea acestuia ca o categorie filozofică de sine stătătoare, în contribuții delimitative la elaborarea și definirea conținutului acestui concept, în dezvăluirea complexității determinismului său, în indicarea locului și rolului tradiției atât în existența cît și în conștiința socială. Tradiția este nu numai anamneză, nu numai conștiință conservatoare și fixare comportamentală, tradiția este întîi de toate existență socială, ea reprezintă trecut activ, direcționat către viitor, și nu are nimic de-a face cu vreun corelat opus inovației. Deși confuz și aparent mai larg decît ceea ce exprimă (obiceiuri, norme!), conceptul de tradiție în definiția sa de pînă acum este totuși unilateral, adică numai o față a procesului real unic pe care îl denumește. Cealaltă față este inovația. Ca termen designativ pentru o realitate ontică, tradiția are o componentă de continuitate și una de discontinuitate. Spunînd tradiție, unii autori au în vedere numai latura continuității, după cum spunînd inovație ei se referă numai la aspectul discontinuității. Dialectica realului le reunește în unul și același proces. Măi mult! În latura continuității însăși putem descoperi elemente ale discontinuității, iar în latura discontinuității se află - vizibil pentru oricine - elemente ale continuității. "Tradiția" se poate întrerupe, inovația poate să reînnoadă și să continue o tradiție. Toate acestea nu numai în memorie, nu numai în conștiință! Wollgast scrie: "Nimic, din ceea ce s-a întîmplat, a fost scris, a existat istoricește, nu poate fi anulat în întregime" (30, p. 81). O asemenea constatare exprimă un adevăr mult mai cuprinzător decît și-l imaginează, poate, autorul rîndurilor citate, care o reduce la neputința claselor reacționare de a ascunde adevărul.

Teza lui Gadamer a fost că evenimentele, faptele, textele, rostirile etc. sînt cauze, care se continuă nestinse în efecte infinite. Odată produse, ele se perpetuează spontan în ontos sub forma "efectivității istorice" și a comprehensiunii hermeneutice, rămînînd - ca istoricitate mereu înnoită - de-a pururi moștenire, tradiție mereu reeditată de generații succesive. Un asemenea "val", odată stîrnit, se propagă ad infinitum, fără să disloce pe indivizi din propria lor istoricitate. Valurile nu transportă molecule de apă. Ele sînt forma de propagare a energiei în materie.

Comparația aceasta poate că simplifică, dar înlesnește accesul la comprehensiunea gadameriană a tradiției, la înțelegerea aportului de problematică și de contribuții la soluționarea problemelor teoretice care se ridică în legătură cu conceptul filozofic de tradiție.

Efectul implacabil al fiecărui eveniment istoric se propagă peste generații spre viitorul deschis-nedecis și infinit, ca proces obiectiv independent de strădania vreunei forțe sociale interesate de a ascunde, contesta, deforma "adevărul", adevărul independent chiar de voința de a promova "adevărul" conform unor interese particulare sau de o clasă. Evenimentele istorice, faptele umane, gândurile exprimate, existența marilor personalități reprezintă cauze sui generis, urmate de o întreagă "istorie efectivă", independente de conștiința oricui, chiar a celor ce vor să "ascundă" sau să promoveze ceva. Efectul trecutului e mereu implicat în prezent, genetic și constitutiv, prin cauzalitate, prin consecințe și substanță, și se transmite irevocabil către viitor, de aici decurgind și responsabilitatea ființei sociale, a indivizilor pentru faptele lor. Bune sau rele - toate sînt irevocabile și au consecințe asupra următorilor, asupra viitorului uman. Cu omul, cu societatea umană nu ar trebui să se experimenteze programe arbitrare.

În nici un caz, tradiția nu e numai fenomen de conștiință, care moare odată cu uitarea sa, sau odată cu părăsirea sa ca imperativ al acțiunii. Tradiția - concept filozofic - desemnează ceva permanent viu, ceva ce poate cunoaște desigur atitudini diverse - de promovare, de militantism, de ignorare, de contestare -, dar dincolo de toate acestea dispune de o formă ontică de propagare independentă. Wollgast cere extinderea conceptului de tradiție de la sfera spiritualității la sfera acțiunii practice, unde tradiția se obiectivează, și anume, nu numai prin indivizi, ci și la nivelul grupurilor sociale și al claselor.

Filozofia marxistă are de considerat tradiția sub trei aspecte: 1) aspectul istorico-teoretic, 2) aspectul logico-epistemologic și 3) aspectul cultural-național.

Deși are în vedere componenta ontică a tradiției, Wollgast nu schițează nici un gest de integrare a rezultatelor cercetării filozofice nemarxiste. Definiția sa provizorie reprezintă tocmai de aceea de fapt o retractare a propriilor îndrăzneli în elabo-

rare, o dare înapoi:

"Tradițiile sînt idei, simboluri și operații relativ stabile, modificabile, reluate din trecut sau reanimate de o anumită clasă socială pentru un interval îndelungat, și care slujesc, direct sau indirect, realizării anumitor scopuri de clasă" (30, p. 83).

Deci, "tradițiile sînt idei, simboluri, operații", nu și "obiceiuri, credințe, datini", cum definește dicționarul nostru filozofic (cf. 20, p. 738), nu numai "valori culturale" create de un popor, nu "momente hotărîtoare din trecutul istoric a căror amintire este vie în memoria lui". Deși definiția dicționarului filozofic este și ea numai culturologică, ea pare mai cuprinzătoare, dacă facem abstracție de localizarea "în memorie", care ar fi negreșit mai îngustă decît "operațiile" lui Wollgast, mai îngustă chiar față de simplele comportamente tradiționale, inerțiale și prin urmare fără contingente necesare cu memoria, mai îngustă oricum față de "valorile culturale" care, la teoreticieni ai tradiției ca Gadamer, se lărgesc cu moștenirea culturală, tehnică, științifică, potențial cu totalitatea valorilor, inclusiv cele materiale. Un exemplu extrem: Produsele tehnice de înaintat grad de complexitate, intrate în uzul comun al fiecărui cămin, oare nu conțin și ele "momente" hotărîtoare din istoria științei și tehnicii, pe care le-am moștenit doar în consecințe și rezultate, fără să le mai avem "în memorie" ca geneză, istoric și eveniment?

Problema definirii marxiste a conceptului filozofic de tradiție rămîne în continuare deschisă. Cercetarea, care va duce la un asemenea concept, va trebui să răspundă satisfăcător la întrebări ca: Ce sînt tradițiile? Cum apar tradițiile? Care e mecanismul acțiunii lor? Care e raportul lor cu baza și suprastructura, cu existența și conștiința socială? Care e rolul tradițiilor în progres și care sînt criteriile de diferențiere a acestui rol? Care sînt științele ce se ocupă cu aspectele particulare ale tradițiilor și care sînt generalizările filozofice ce converg către definirea conceptului filozofic de tradiție?

Dacă facem abstracție de cele cîteva încercări generalizatoare, departe de reușită, pînă acum nu există decît soluționări parțiale. Teoreticieni și critici ai artei, ai literaturii, folcloriști, etnologi, antropologi, sociologi, pedagogi, psihologi

se ocupă, pe felii, de problema obiceiurilor și datinilor, de problema moștenirii culturale, de problema raportului tradiție-inovație, fiecare în domeniul său. Abordarea interdisciplinară lipsește. Tratarea marxistă a conceptului filozofic de tradiție e încă nesatisfăcătoare.

Concomitent cu această situație și alături de ea există marea provocare a unui filozof nemarxist contemporan, care ridică problema și propune soluții de pe poziții "ontologice" - după cum s-a văzut din prezentarea noastră. Departe de a satisface exigențele de științificitate ale gândirii marxiste, acest mod de a pune problema tradiției amintește totuși filozofilor marxiști de o sarcină teoretică încă neîndeplinită. O replică de proporțiile "provocării" e demult scadentă. Noi n-am făcut aici decît să conștientizăm că după apariția volumului Wahrheit und Methode tratarea conceptului filozofic de tradiție nu mai poate ocoli perspectiva ontologică, nici referințele lui Gadamer la teme și întrebări cum sînt: ce este tradiția ca realitate diacronă a umanului, cum trebuie să înțelegem sfera de cuprindere a tradiției, cum trebuie să înțelegem istoria culturală a omenirii din perspectiva existenței sociale, cum trebuie să ne înțelegem pe noi înșine ca rezultat și ca prezență deschisă a mișcării istorice, care e raportul dintre procesual și cognitiv în receptarea tradiției, ce concluzii praxiologice decurg din această lărgire, din această înțelegere uman-ontologică a conceptului de tradiție. "Dacă, în cele ce urmează - scrisese Gadamer introductiv la Wahrheit und Methode - se va dovedi, cîtă procesualitate este activă în orice comprehensiune și cît de puțin sînt depozitate de putere, prin conștiința istorică modernă, tradițiile în care ne aflăm, atunci nu se vor fi făcut cumva prescripții științelor sau practicii vieții, ci se încearcă să se corecteze gîndirea greșită despre ceea ce sînt ele" (73, p.XXIX). Nu "prescripții", dar totuși "corecturi". Gadamer își propusese să "încearcă" corecturi fundamentale ale gîndirii actuale, să prevină "naivitățile", să îndrepte deformările, să blameze narcisismul duhului iluminist, să trezească acea conștiință de sine a veacului amețită de succesele îndoielnice ale unor schimbări rapide, deliberat și antiprocusual provocate prin utilizarea instrumentală adesea perversă, adică împotriva firii, a științei. Accelerațiile periferice ale mișcării istorice distrug în fiecare clipă identitate umană. Ele par a fi potrivnice procesualității ontosului uman, care are o viață de asimilare limitată. Dar oare numai periferia instrumental-

artefactică s-a accelerat? Oare mișcarea istorică mai are loc în ritmul mileniilor, cu viteze insesizabile într-o viață de om? Oare nu au apărut schimbări istorice întâi cu viteza perindării generațiilor, apoi cu aceea a deceniilor, a anilor, și recent într-adevăr cu cea a "clipelor", astfel încît orice conștiință actuală cu vocație de Cassandra poate cobi despre iminenta prăbușire în neant! Meritul lui Gadamer e aici că a furnizat argumente pentru mai multă încredere. Nici nu ne dăm seama cîtă tradiție se păstrează, se perpetuează, fiind organic implicată în ființa umană care evoluează istoric, indiferent de viteze și accelerații! Filozoful, firește, va fi sesizat întâi ceea ce poate fi numit criză a valorilor concepută ca opoziție absolută între tradiție și progres. El a încercat să depășească această opoziție în felul său, oferind un răspuns "extreștiințific" la problema adevărului, calmînd spiritele surescitate de mișcare, argumentînd că perspectiva greșită se impune datorită impresiei preferențiale pe care o lasă mișcarea față de componentele stabile ale realității (cf. 73, p.XXIX; 26, p.83). Părăsirea tradiției e numai o aparență, tradiția e doar eclipsată, ea nu e nicidecum în dispariție. Progresul poate fi lăsat să-și urmeze ritmurile, că de tradiție și să vrem nu putem scăpa. Ea nu e supusă deciziei noastre, ea se propagă obiectiv și spontan prin noi, cei care avem impresia că, urmînd progresul, murim cîte puțin, pentru că am părăsi în fiecare clipă ceva ce ne constituie substanța.

Gadamer crede că schimbarea istorică nu oferă poziții pentru perspective corecte. De pe pozițiile schimbării rezultă numai distorsiuni reflectorii. Filozoful are nevoie și de "purătorul" mișcării, în raport cu care devine posibilă corectarea distorsiunilor imaginii subiective. Concomitent cu acest deziderat se precizează că nici extrema cealaltă, inerția naturii, nu trebuie adulată. Ne-am vedea în fața unei reacții exagerate la permanenta surescitate istorică, dacă schimbarea ar fi contestată cu eternele rînduiri ale naturii, cu invocarea naturii umane și a dreptului natural. Tradiția istorică și legea naturală constituie împreună unitatea ontosului uman. Gadamer consideră că această unitate, acest "univers hermeneutic" nu închiide, ci îl deschide pe om (cf. 73, p.XXX). "Acesta e motivul pentru care Gadamer tinde către o teorie hermeneutică menită să integreze momentul continuității și cel al discontinuității în dimensiunea istoricului. Prin urmare, înauși persistentul ca atare are o valoare istorică" - va spune mai tîrziu Hufnagel (22, p.83). Istoria filozofiei ar demonstra deschiderea cu unitatea ce-

lor două componente ale ei - continuu-discontinuu, ilustrată pe exemplul conceptului, pe exemplul limbajului conceptual. Deplorînd discontinuitatea tehnicistă cu consecințele ei degradante pentru masele umane, Jaspers mai ipostaziase continuitatea dezirabilă a antichității greco-latine în instrucția umanistică și în filozofia modernă. Gadamer are și el în vedere continuitatea, dar cu rupturi, cu discontinuități pline de consecințe, introduse, de pildă, odată cu latinizarea conceptelor grecești, apoi cu suprastructurarea limbii conceptuale latine în noile limbi europene. Apariția conștiinței istorice în epoca modernă ar reprezenta o discontinuitate și mai profundă. De atunci, orice continuitate apare ca "frîntă". Ea există, dar nu rectiliniu. Inocența naivă, cu care se adaptau altădată conceptele tradiționale gîndurilor proprii, a dispărut. Inițiată într-un concept nou de științificitate, conștiința nu se mai subordonează, ci tratează în mod avizat și suveran conceptualitatea clasică.

O filozofie, care debutează ca interpretare de vorbire, ca hermeneutică, și își înalță întregul eșafodaj pe structura ultimă a limbajului, a tradiției propagată în formă lingvistică, considerînd limbajul mediu ontic al conductibilității, antichitatea greacă și filozofia clasică germană fiind considerate ca piloni ai discursului filozofic peste veacuri, nici nu putea să nu observe discontinuitățile repetate ale limbajului, schimbarea conținutului și flexibilității conceptelor rostite ex cathedra, schimbarea pînă și a destinației inițiale a limbajului - cu ajutorul mijloacelor mass media - din instrument de comunicare în instrument de manipulare. Instabilitatea aceasta a "fundamentului" ontic a zdruncinat încrederea naivă în cuvînt, în univocitatea sa inițială sau pretinsă. Situația a clamat hermeneutica pe plan, întîi ca tehnică de interpretare, apoi ca filozofie și concepție ontologizantă, în cadrul căreia raportul cu limbajul, cuvîntul, conceptul, cu propoziția și reflecția se modifică esențial. Se simțea nevoia unei certitudini superioare, diferită de cea emanată din autoritatea unui magister, din sacralitatea textului revelat sau din idolatrierea sa liturgică. Această certitudine se oferea sub forma unui principiu ontologic, sub forma principiului purtătorului material și a interpretării corecte a avatarurilor reflectorii ale acestuia. Sesizată, problematizant dezvoltată și cvasi provizoriu soluționată, situația reală și teoretică l-au determinat pe Gadamer să propună un concept filozofic de tradiție, care atenuază servitutea

persuadantelor retrospectivii și seducția concepției deziderativ-statorniciste într-o lume cu sensibilitatea inflamată de ideea perisabilității oricăror fundamente, într-o epocă agasată de incertitudini și mult prea dornică de reazem și repaus, un concept filozofic de tradiție determinist, care implică istoricitate și mișcare, precum și pacificarea filozofic-înțeleaptă a zbuciumului stîrnit de aleator, invadînd un teritoriu fortificat cu pretense certitudini științifice, un concept filozofic de tradiție apt să cultive salutar conștiința necesității, să refacă încrederea în procese ca stare generală normală a intersubiectivității, un concept care dezvăluie că deosebirea dintre logic și istoric echivalează cu cea dintre "închis" și "deschis". Logica indivizilor e tautologică; rațiunea lor operează înăuntrul unui cerc. Strădania anti-raționalistă (nu iraționalistă) și anti-iluministă (nu obscurantistă) a lui Gadamer vizează deschiderea acestui cerc.

Dincolo de aceste obiective totuși modeste, spre care tinde direct sau indirect orice existențialist, Hufnagel îi atribuie lui Gadamer ambiții mai mari: "Ceea ce vrea Gadamer, este o determinare completă a istoricității, adică integrarea dimensiunii metodologice și a celei suprametodologice în cadrul istoricului" (22, p.84). Nu e mai mult, e poate chiar mai puțin decît am văzut noi, dar e exprimat mai net, mai pozitiv față de poziția preponderent contestatară a gîndirii lui Gadamer în problemele metodologiei. Un concept filozofic de tradiție, elaborat de pe poziții marxiste, va trebui să cuprindă și această dialectică într-o articulație clară cu restul conceptelor materialismului dialectic și istoric.

Mai presus de toate însă, sarcina filozofului marxist va fi formularea unui răspuns științific în baza unui concept de științificitate superior replicii raționalist-iluministe, relativată de hermeneutica filozofică, după ce aceasta fusese demult, cel puțin potențial, depășită în cadrul gîndirii marxiste.

Necesitatea unei noi solidarități umane. Rezumăm, împreună cu Kosak (cf. 33, p.86 și urm), că Hans-Georg Gadamer, elev al lui Heidegger și Bultmann, urmaș al lui Jaspers la Heidelberg, aduce o contribuție esențială la dezvoltarea hermeneuticii; adăugăm însă, că principala sa operă în acest domeniu, Wahrheit und Methode, nu mai reprezintă o operă clasică de teorie a interpretării, ci o nouă ramură a filozofiei existențiale. Cu această categorisire în-că nu am "clasificat" pe filozof ca existențialist, întrucît opera scrisă a lui Gadamer nu se rezumă la Wahrheit und Methode. Am pu-

tea regreta lipsa de perspicacitate a lui Kosak și argumenta regretul cu subtitlul care i-a indus în eroare și pe alți comentatori, clasificatori și taxonomi: sub Wahrheit und Methode stă scris Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Dacă însuși autorul se consideră hermeneut și își întitulează opera "hermeneutică filozofică", cu ce drept ar face comentatorul opinie separată? Numai că atributul de "filozofică" nu se datorează formației autorului acestei hermeneutici, ci este un atribut autentic, ce stă pe lângă "hermeneutică" și îi schimbă sfera de preocupări: de la texte la lume.

Gadamer e departe de a face pe teoreticianul hermeneuticii clasice; el nu poate fi considerat nici ca filozof al acelei hermeneutici. Preocupările sale nu se reduc la o filozofie a hermeneuticii, așa cum o întîlnim de pildă la Emilio Betti; preocupările sale nu se lărgesc nici în sensul hermeneuticii filozofice concepute de un Habermas, Ricoeur sau Hufnagel, ci reprezintă o dezvoltare, în direcția ontologizării limbajului, a unor idei heideggeriene. Gîndirea "hermeneutică" gadameriană se debarasează de psihologismul lui Schleiermacher și Dilthey, pentru că trăirea e insuficientă în explicarea comprehensiunii, pentru că nu judecățile dobîndite din trăire, ci pre-judecățile constituie realitatea istorică propriu zisă a ființei umane (cf. 73, p.261), acele prejudecăți care se constituie spontan și obiectiv în urma participării omului la spiritul obiectiv al istoriei, la viața familiei, a societății, a statului. Omul social cu prejudecățile sale istoricește constituite și transmise interesează din punct de vedere hermeneutic, nu omul individual cu psihologia și judecățile sale raționalist-logiciste. Or, prejudecata majoră istoricește constituită, care determină experiența umană, este întîi de toate limbajul. "Aristotel văzuse deosebirea decisivă: o ființă cuvîntătoare se caracterizează prin interval față de ceea ce e nemijlocit prezent. Limba actualizează. În actualizarea unor țeluri îndepărtate se alege acțiunea în sensul alegerii mijloacelor pentru scopuri date și pe deasupra se rețin și normele pe baza cărora acțiunea umană se proiectează ca acțiune socială" (71, p.62). În acest context al prezentării antinomice a dialecticii subiectiv-obiectiv, în cursul căreia filozoful se situează pe poziția hegeliană a "spiritului obiectiv" (cf. 71, pp.38-50) și consideră graiul articulat, limba, ca mediu specific și ontos uman, spre deosebire de limba-mijloc de comunicare intersubiectivă, comprehensiunea poate fi scoasă din pe-

rimetrul subiectivului, poate fi contestată ca performanță a subiectivității și atribuită procesualității istorice obiective. Ca preparat filozofic, ea are într-adevăr de a face mai mult cu judecata decât cu judecata. Modelul procesului hermeneutic e descoperit în dialog, în con-vorbire (cf. 73, pp. 344 și urm.). Abia aici s-ar putea găsi - dacă vrem cu tot dinadinsul - un brangament pentru derivația hermeneuticii clasice. Interpretarea e dialog cu textul (cf. 73, p. 350), nu tratare reflectorie a textului-obiect de către subiect. Interpretul are sarcina să descopere întrebarea la care textul constituise un răspuns. Dar Gadamer nu zăbovește la această posibilitate, pentru că ea l-ar abate din nou către preocupări metodologice. Continuarea problematicei filozofice propriu zise se face cu afirmația cvasi tezistă că întrebarea reconstituită pe sarcina interpretării unui text trece într-o altă întrebare, în întrebarea pe care o constituie pentru noi tradiția (cf. 73, p. 356). Procesul hermeneutic este un proces lingvistic pentru că, în cursul comprehensiunii obiectul se verbalizează. Atît ar admite și filologul stilist. Am văzut însă la Heidegger că nu numai obiectul se verbalizează, ci și verbul se substantivează. Verbul, raporturile, pretind nume, articol hotărît, inițială mare, juxtapunere, o mulțime de liniuțe, rostire solidară și cîte și mai cîte alte intervenții aparent arbitrare în trupul istoricește devenit al limbii. Dacă traducătorul e și filozof, apar circumscrierile, încercările de calchiere, explicațiile pentru sensul nou atribuit și pretins echivalent cu cel din textul original, uneori scuze pentru intraductibilitate, care toate la un loc nu avansează cu nimic "verbalizarea obiectului comprehensiunii". Dacă, dimpotrivă, traducătorul lipsește, și filozoful se apucă de tradus, rezultatul poate fi o exaltare care, ce-i drept, îndeamnă convingător la învățarea unei limbi străine, dar ar putea fi urmată de o iremediabilă decepție.

Traducînd din Heidegger, Gabriel Liiceanu năzuiește să-l introducă pe cititor "într-o filozofie care se naște traversînd arheologic limba", întrucît prin Heidegger "întreaga limbă este adusă la filozofie, și fiecă cuvînt, oricît de umil, este pus să gîndească și să spună, printr-o recuperare a sensului originar, altceva decât spune în mod obișnuit" (16, p. 272).

Existențialismul de variantă heideggeriană datorează multe din ideile sale procedeele etimologice, de regresare către sensul literal sau inițial, precum și jocurilor de cuvinte posibile datorită unor locuțiuni, sintagme și expresii specifice limbii germane. Ast-

fel, eine Sache kommt zur Sprache înseamnă curent că o chestiune e pusă pe tapet, e adusă în discuție. Tradus cuvînt de cuvînt, textul german spune însă că "un lucru vine la limbă". Filozoful-hermeneut exploatează acest al doilea sens, insesizabil în vorbirea comună și practic inexistent pentru uzul curent, în scopul vizualizării și animării reprezentărilor sale despre "ceea ce se petrece cu noi". Lucrurile "vin" la limbă și se exprimă prin ea, în timp ce eu mai trăiesc cu impresia că eu însumi exprim ceva după bunul meu plac. Și în timp ce eu gîndesc logic, existențialistul hermeneut are o perspectivă onto-logică, procesuală. În această perspectivă, limbajul este mediul universal obiectiv, în care se realizează comprehensiunea, ea însăși (cf. 73, p. 366), nu înțelegerea de către subiect.

Înțelegerea de către subiect privește acea teorie a înțelegerii și interpretării, care constituie hermeneutica clasică. Comprehensiunea gadameriană, dimpotrivă, vizează ceva ce se întîmplă obiectiv, un proces, ceva ce nu mai trebuie "ontologizat" pentru că este ontos dintotdeauna. Cel mai mult interesează aici condițiile în care are loc comprehensiunea. Comprehensiunea este egală cu experiența. Pentru individ, comprehensiunea reprezintă un act contingent, indisponibil volițiunii, dar care poate fi înlesnit prin deschidere. Deschidere față de alteritatea cu care am experiențe, dar nu numai față de lucruri sau persoane, ci și față de tradiția care îmi "vorbește". Tradiția este un adevărat partener în comunicare. Raportul noi-tradiție este analog cu raportul intersubiectiv eu-tu (cf. 73, p. 340).

Hermeneutica filozofică nu urmărește "cunoașterea" unilaterală a istoriei, ci dialogul cu ea, reciprocitatea întrebării și a răspunsului în cadrul cunoașterii, a cunoașterii autentice a istoriei.

Gînditorul preocupat de raporturile cu un asemenea partener cum e istoria (eveniment trecut, dar "prezent" în mediul limbajului, la care "a venit" în virtutea fenomenului efectivității) constată imediat distanța, intervalul temporal care desparte pe interpret de eveniment, mai exact de textul care îl relatează. Abordarea raționalistă sesizează numai opoziția gnoseologică. Dar această opoziție e atemporală, neexistențială și nu-l satisface pe filozoful-hermeneut. Pe de altă parte, natura general-umană (Dilthey) și existențialele proprii tuturor oamenilor (Bultmann) sînt insuficiente pentru a depăși criza de comprehensiune, intervenită între autor și interpret în urma instalării intervalului temporal între aceste

două exemplare ale aceleiași specii. Omul, individul uman, e persoană irepetabilă, cu individualitate întemeiată pe irepetabilitate, nu numai exemplar al aceleiași specii, omul e "istoricitate", adică identitate în timp și unicat cu diferență absolută față de semenii, față de celălalt. Dilthey și Bultmann mai escamotaseră această problematică. Gadamer rupe pansamentele speculative ale atemporalității și conștientizează rana, care astfel devine durere: Sîntem monade absolute! Nu ne putem substitui reciproc, nu ne putem perpetua ca persoană prin perpetuarea indivizilor speciei. Dar monadele, bîntuite de perspectiva morții, au ferestre! Ce-l drept, comunicarea nu are loc numai intersubiectiv și reflectoriu, ci mai ales și în mod primar prin transmiterea achizițiilor spiritualității în mediul comun al limbajului ca proces obiectiv, nu numai prin judecăți, ci în mod substanțial prin pre-judecăți. Devenirea diacronă precede și completează substanțial reflectarea sincronă; onticul temporal în mișcare întregește cogniția spațială statică într-o imagine corectată a realității tradiției, după ce acest concept mort fusese, în prealabil, exhumat, reexaminat, rediagnosticat. Reînhumarea nu mai poate avea loc integral. Numai partea perisabilă, numai eroarea gnoseologistă, numai clișeul mort sînt redatte himei irelevante. Substanța propriu zisă a trecutului uman reînvie și se reîncarnează metensomatic cu fiecare individ nou, apt de a prelua cuvîntul, dialogul convorbirii, interogația și comprehensiunea.

Eternitatea naturii general-umane și existențialele comune tuturor oamenilor au amenințat o clipă chiar și conștiința temporalității acestui veac atît de mobil în sens tehnic. "Hermeneutica filozofică" a lui Gadamer restabilește adevărul. Omenirea e cuprinsă acum și ea în procesul istorico-natural al devenirii generale. Recunoașterea temporalității existenței umane în categoria "hermeneutică" de Zeitabstand (interval temporal) echivalează cu recunoașterea cînstită a "crizei" dezvoltării, a obiectivității procesului comprehensiunii ca proces existențial.

Dar și teoria conștiinței iese cu cîștig. Temporalitatea devine ea însăși (fără concursul plat și arbitrar al raționalității) filtru critic cu rolul separării pre-judecăților adevărate de pre-judecățile false, în vederea promovării depline a sensului adevărat al lucrurilor. Orizontul propriu se lărgeste pas cu pas pînă la cuprinderea alterității împreună cu orizontul ei, atît de străin orizontului propriu. Omul hermeneutic "se deschide" și devine om universal prin "contopirea orizonturilor" particulare, inițial monadic-

exclusive (cf. 73, pp. 286, 290). Adevărul raporturilor interumane se confirmă prin evenimentul transformării conștiințelor. Partenerii unui dialog autentic nu sînt aceiași la sfîrșit cu cei de la început. Ei s-au schimbat prin cuprinderea reciprocă a orizontului celuilalt.

Categoriile supratemporale ale "naturii" și existenței general-umane, pe care filozoful s-a străduit să le reformeze, au fost astfel supuse unei critici frontale. Realitatea socială a tradiției și schimbării a fost luată pieptis, fără gesturi sentimental-eroice, respectiv desperate, ca în alte filozofii (existențialiste) contemporane. Prăpastia, odată recunoscută și explorată, nu trebuie nici să-mi fie mormînt, nici să-mi provoace decizii iraționale, ci poate sta la locul ei, fără să primejduiască destinul omenirii, care se continuă fără salturi spectaculoase și impasibil, răsărind ca istoricitate pe celălalt mal al intervalului temporal.

Astfel, duhurile se calmează. Hermeneutica filozofică restabilește încrederea, ce-i drept, o încredere încă slab motivată și oarecum străină de cauzele reale ale cointeresării claselor în continuitate și progres, dar, cel puțin teoretic, o încredere autentică, cinstit urmărită, dincoace de limita resemnării ataraxice a filozofului absurdist, care susține mitul unui Sisif fericit, sau inversează în chip masochist consecința durerii, o încredere care nu-și consolează auditoriul cu minciuna unei clase (cu resurse de progres epuizate) despre aciditatea strugurilor la care nu mai ajunge, ci propune îmbrățișarea cu optimism și "deschidere" a ceea ce se petrece, pentru că ceea ce se petrece se petrece și fără concursul opozanților și îndărătnicilor de tot soiul și reprezintă istoria propriu zisă a omenirii planetare, propria noastră istorie pe care ar fi stupid s-o blestemăm.

Acestea ar fi concluziile abstract formulate la nivelul unui gînditor nemarxist contemporan, care și-a păstrat realismul unui sănătos simț al măsurii și adevărului, concluzii desprinse din experiența vieții și chiar din "practică". Căci: "Ce este practica? ... Practica este un comportament și o acțiune în solidaritate. Solidaritatea însă este condiția hotărîtoare și baza oricărei rațiuni sociale" (71, p. 77).

Intr-o lume, în care criticismul filozofic și-a demonstrat cu prisosință neputința, iar eficiența istorică nu mai poate fi redobîndită decît prin marxism, prin practică revoluționară, științific călăuzită, hermeneutica filozofică nu mai are decît alternative

ne-critică și ne-revoluționară a reflecției aplanatorii, drept care ea renunță expres la opoziție față de realitatea contemporană și conștientă, încercând o cuprindere "comprehensivă" a acesteia în solidaritate. Deși distanțare explicită față de criticism, hermeneutica gadameriană are bunacuviință de a nu se manifesta față de conservatoare și apologetică. Redescoperirea valorii istorice a tradiției are loc la înălțimi lingvistice, reflexive, adică prea "abstracte" pentru a mai putea recădea în gândul păgîn după care oamenii nu numai că gîndesc istoria, dar o și fac.

Restabilirea încrederii în procesele sociale reprezintă un program evident dincolo de poziția de clasă a filozofului burghez. Apelul la solidaritatea universală însă izvorăște deja din interes, din interesul particular de a supraviețui prin pacificare persuasivă. Interesul particular coincide tot mai mult "din nevoie" cu interesul general. Partinitatea burgheză nu poate fi ocolită, dar ea se dovedește azi confluentă cu năzuința pacifistă. Gadamer e o conștiință a acestui secol primejdios în sens global. De pe poziția sa poate fi regretată inconștiența, iresponsabilitatea belicșilor literalmente anacronici, care parcă nu au aflat încă nimic despre brizanta apocaliptică a oricărei stări de război actuale. Vremea hărțuiriilor cu arme albe, vremea bătăliilor cu gloanțe și obuze, vremea războiului de poziții, pe scurt - vremea în care beligeranța mai putea fi privită ca un fel de sport inofensiv pentru omenirea ca specie, a trecut. Astăzi, ori conviețuim pașnic, ori nu vom mai viețui defel. Mentalitatea împănată de botocud cu tehnică global-distructivă reprezintă riscul sinucigaș al speciei umane.

"Mai sîntem foarte departe de conștiința comună, că e vorba de soarta tuturor de pe acest pămînt și că nimeni nu poate supraviețui, mai ales în cazul folosirii absurde a armelor de distrugere atomice, dacă omenirea nu va învăța să regăsească o nouă solidaritate - din nevoie -, în decursul unei experiențe istorice care poate va mai aduce multe, multe crize și multe, multe suferințe. Nimeni nu știe, de cît timp mai dispunem. Dar poate e sănătos principiul: pentru rațiune nu e niciodată prea tîrziu" (71, p.74-75).

Riscul beligeranței, va să zică, a devenit atît de mare, încît procesele istorice impun din nou, pe un plan superior, preistorica "solidaritate din nevoie", o solidaritate biologică, de turmă, dar de obținut de această dată numai "prin rațiune", prin rezonabilitate, prin conștiință și simț al răspunderii pentru soartă.

întregii omeniri. Interesul particular de a supraviețui nu mai poate fi separat de interesele generale ale omenirii. Istoria contemporană a comprimat opozițiile până la fuziunea a-tomilor sociali amorfizați de contradicții antagonice.

Noua "solidaritate din nevoie" va descoperi însă și alte solidarități, alte motivații concurând la victoria armoniei în relațiile sociale și interumane (cf. 71, p.75). Cel puțin în finalitatea ei istorică, omenirea e destinată să fie ca un tot unitar și va trebui să rezolve problema supraviețuirii ei pe această planetă. "Und da glaube ich nun freilich an Wiederaufdeckung von Solidaritäten, die in eine Zukunftsgesellschaft der Menschheit eingehen könnten" (71, p.75).

Gadamer nu e străin de marxism, dar țelurile comunismului științific el nu și le-a însușit decât în chip eufemistic, prin parafrazăre.

Nu am putut să nu-i dăm cuvântul în această prezentare chiar lui, autorului unei foarte elaborate filozofii a tradiției, a trecutului activ, nu am putut să nu-l interogăm tocmai în această chestiune care, de fapt, privește ceva de care el nu s-a ocupat special - viitorul, viitorul cel fără de alternativă al omului naturalizat într-o natură umanizată, al omului încrezător în procesul destinării sale supreme. Căci ultima aspirație a acestei gândiri, ultima ei deviză este desigur HOMO HOMINI HOMO.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Karl Marx, Friedrich Engels, Manifestul Partidului Comunist, Editura Politică, București, 1962
2. Friedrich Engels, Anti-Dühring, Editura de Stat pentru Literatură Politică, ediția a III-a, București, 1955
3. V. I. Lenin, Opere, vol. II, Editura P.M.R., 1951
4. Alexandru Boboc, Hermeneutică și dialectică, în: Ideea de dialectică în știința și filozofia contemporană, Editura Politică, 1982
5. Alexandru Boboc, "Hermeneutica filozofică" și proiectul unei ontologii a umanului, în: Revista de Filozofie, 5/1980
6. Alexandru Boboc, Fenomenologia și științele umane, Editura Politică, București, 1979
7. Lucian Stanciu, Hermeneutica în spiritualitatea greacă, I, II, III, în: Studii de istorie a filozofiei universale, Editura Academiei Republicii Socialiste România, vol. IV, 1974, vol. V, 1977, vol. VI, 1979
8. Adrian Marino, Hermeneutica lui Mircea Eliade, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980
9. Mircea Flonta, Controverse actuale cu privire la metoda științelor social-istorice, în: Epistemologia științelor sociale, Editura Politică, București, 1981
10. C. I. Gulian, Hermeneutica lui Paul Ricoeur și structuralismul, în: Revista de Filozofie, 2/1978
11. Teodor Dima, Explicație și înțelegere, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980
12. Tradiție și inovație, Idei și atitudini literare, Studiu și antologie de Florin Mihăilescu, Editura Eminescu, București, 1975
13. Tudor Ghidescu, Conștiința filozofică de la Husserl la Teilhard de Chardin, Editura Junimea, Iași, 1981
14. Ludwig Grünberg, Opțiuni filozofice contemporane, Editura Politică, București, 1981
15. Pavel Apostol, Trei meditații asupra culturii, urmate de câteva încercări filozofice, Editura Dacia, 1970
16. Gabriel Liiceanu, Încercare în politropia omului și a culturii, Cartea Românească, 1981
17. Călina Mare, Introducere în ontologia generală, Editura Albatros, București, 1980
18. Doina Bogdan Dascălu, Critica - limba secundă, Editura Pacla, Timișoara, 1981
19. M. T. Bulimar, Tradiție și inovație în cultură, Editura Politică, București, 1981

20. Dictionar filozofic, Editura Politică, Bucureşti, 1978
21. Adam Schaff, Istorie şi adevăr, Editura Politică, Bucureşti, 1982
22. Erwin Hufnagel, Einführung in die Hermeneutik, W.Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1976. In limba română: Introducere în hermeneutică, Editura Univers, Bucureşti, 1981
23. Hilde Domin, Hrsg., Doppelinterpretationen. Das zeitgenössische deutsche Gedicht zwischen Autor und Leser. Athenäum-Verlag, Frankfurt am Main, 1969; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1976
24. W. Röhr, Zur anthropologischen Wende der bürgerlichen Philosophie, în: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 7/1980
25. H.-C. Rauh, Ideologietheorie heute, în: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 8/1980
26. D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, în: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 3/1980
27. J. Beder, P. Friedrich, Soziale Prognostizierung contra bürgerliche Futurologie, în: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 5/1977
28. Wolfgang Eichhorn I, Historischer Materialismus und Erneuerung der "praktischen Philosophie", în: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 6/1978
29. John Erpenbeck, Herbert Hürz, Philosophie contra Naturwissenschaft, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1977
30. Siegfried Wollgast, Tradition und Philosophie. Über die Tradition in Vergangenheit und Zukunft, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1975
31. J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich, 1960
32. Joachim Wach, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, Tübingen, I 1920, II 1929, III 1933
33. Herbert Kosak, Leitfaden biblischer Hermeneutik, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1970
34. Klaus Koch, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1971
35. D. Ernst Fuchs, Hermeneutik, R. Müllerschön Verlag, Bad Cannstadt, 1963, ediția a III-a
36. Michel van Esbroeck, Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de logique kerygmaticque, Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1968. Ediția în limba germană: Kösel-Verlag, München, s.a.
37. Alwin Diemer, Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik. Econ, Wien, 1977
38. H. Kimmerle, Hermeneutische Theorie und ontologische Hermeneutik, în: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen, 1962
39. Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert, herausgegeben von Helmut Flashar u.a., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979

40. Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin; Walter- Verlag, Olten und-Freiburg im Breisgau, 1966
41. Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, I, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973
42. Karl Barth, Römerbrief, München, 1918
43. Karl Barth, Rudolf Bultmann, ein Versuch, ihn zu verstehen, Zürich, 1952
44. Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, R. Piper & Co Verlag, München, s.a.
45. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973
46. Emilio Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1962
47. Emilio Betti, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967. Cf. Emilio Betti, Teoria generale della interpretazione, by Dott. A. Giuffrè, Editore, Milano, 1955
48. Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I, II, III, IV, Tübingen 1933-1969
49. Rudolf Bultmann, Kerygma und Mythos I, II, Hamburg, 1951-1952
50. Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1953
51. Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1931
- 52/a. Karl Jaspers, Philosophie I, II, III, Springer Verlag, Berlin, 1932; 52/b. Cf. Bruno Würtz, Problematica omului în filosofia lui Karl Jaspers, Editura Facla, Timișoara, 1976
53. Karl Jaspers, Die massgebenden Menschen, R. Piper & Co Verlag, München, 1965
54. Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, R. Piper & Co, München, 1962
55. Karl Jaspers, Die Schuldfrage, L. Schneider, Heidelberg, 1946, Artemis, Zürich, 1946
56. Karl Jaspers und Rudolf Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, R. Piper & Co, München, 1954
57. Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik, in: Werke. Auswahl in 4 Bänden, vol. IV, editat de F. Lücke, F. Meiner, Leipzig, 1911
58. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen, 1889
59. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Leipzig, Berlin, 1923-1926, vol. V, VII
60. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, vol. V, VII, B. C. Teubner-Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1974; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974
61. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1953, ediția a VII-a, cf. Gesamtausgabe, vol. II, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976

62. Martin Heidegger, Was ist das - die Philosophie?, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1956
63. Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1955
64. Martin Heidegger, Holzwege, Klostermann, Frankfurt am Main 1950
65. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 3, ediția a 8-a, Frankfurt am Main, 1982
66. Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Rüdiger Bubner, Konrad Kremer, Reiner Wiehl, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, vol. I și II
67. Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik und Ideologiekritik, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971
68. Jürgen Habermas, Cunoaștere și comunicare, Editura Politică, București, 1983
69. Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, herausgegeben von H.-G. Gadamer und Gottfried Boehm, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1978
70. Seminar: Philosophische Hermeneutik, herausgegeben von H.-G. Gadamer und Gottfried Boehm, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1976
71. Hans-Georg Gadamer, Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1976
72. Hans-Georg Gadamer, Kleine Schriften I, Philosophie, Hermeneutik, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967
73. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1975 (ediția a IV-a). In limba italiană: Verità e metodo, Fratelli Fabri Editori, Milano, 1972
74. H. Menge, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Berlin, 1906



02318 DER LEGAL 1985

245 / 2823 / 85

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY